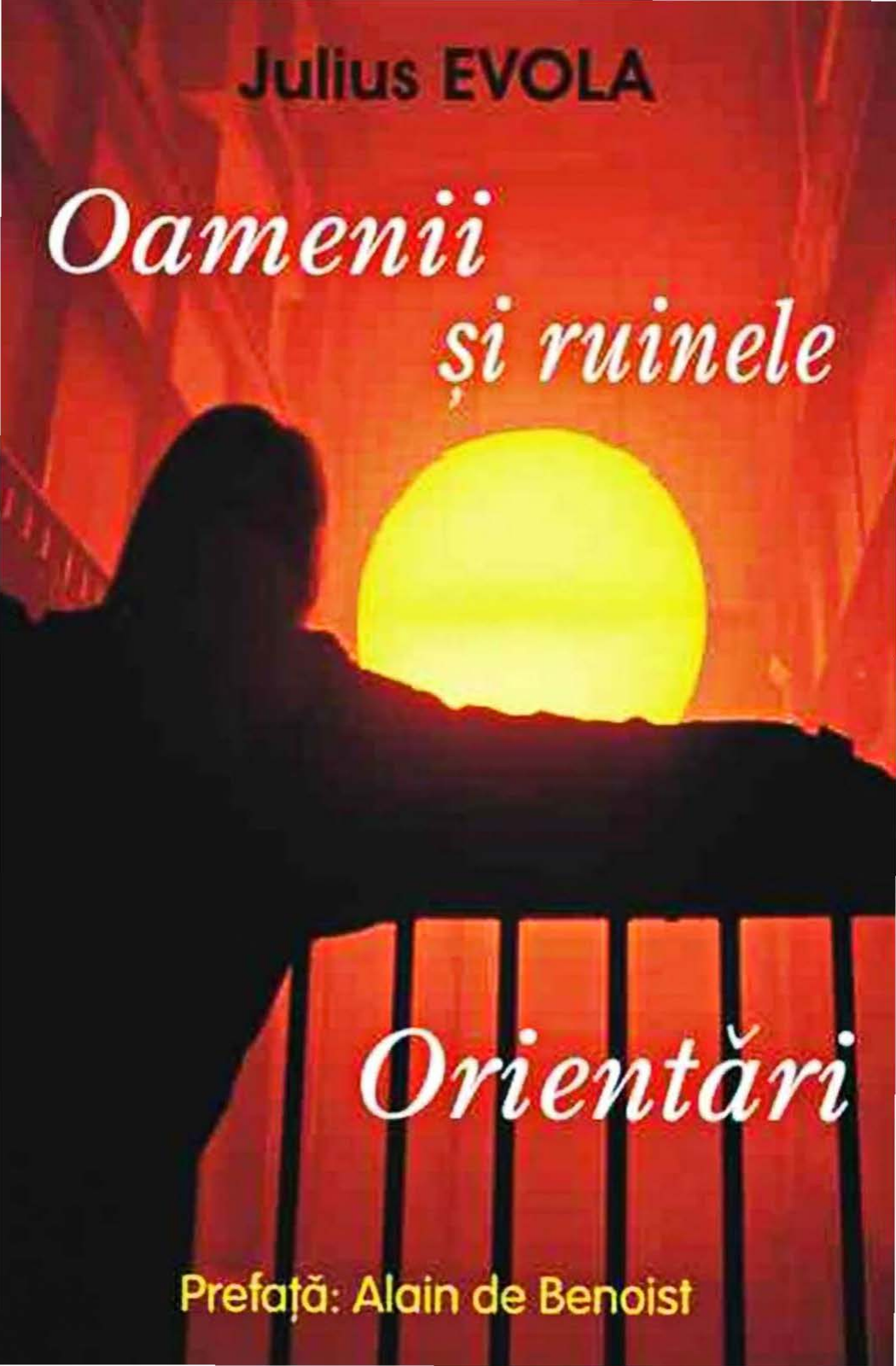
Julius EVOLA

Oamenii și ruinele



Orientări

Prefață: Alain de Benoist

JULIUS EVOLA

OAMENII ŞI RUINELE

■

ORIENTĂRI

Studiu introductiv de Alain de Benoist

Traducere de
Mariana Adameşteanu şi Mihaela Manea-Busuioc

ANTET

Copyright © Editura ANTET XX PRESS pentru prezenta traducere în limba română
Copyright © 1967-2001 by Edizioni Mediterranee
Titlul original: *Gli uomini e le rovine* e *Orientamenti*

Redactor: Georgeta Geantă
Tehnoredactor: Aurelian Ardeleanu
Coperta: Ion Năstase

ISBN 973-636-105-5

Nota îngrijitorului ediţiei

Descoperirea şi, în parte, publicarea de mărturii şi scrisori despre şi ale lui Julius Evola din perioada 1947-1954, permite ca de acum înainte să se facă lumină deplină asupra elaborării operelor sale în perioada imediat următoare celui de al II-lea război mondial, între internarea în Austria (la Viena şi Bad Ischl), spitalizarea la Cuasso al Monte şi la Bologna şi întoarcerea definitivă la Roma cu paranteza „procesului FAR"* şi încarcerarea sa timp de şase luni. O perioadă până de curând obscură şi confuză, asupra căreia se ştia doar acel puţin lucru pe care Evola îl scrisese în *„Il Cammino del Cinabro"* (1963) („Drumul cinabrului") şi în câteva rare ocazii jurnalistice.

Noul *status* existenţial în care s-a aflat, imobilizat fizic şi marginalizat intelectual, l-a făcut pe Julius Evola să nu ia imediat o poziţie activă: a încercat să înţeleagă situaţia ţării, în general, şi cea a forţelor politice anticonformiste, în special, pentru a vedea dacă ar mai avea un sens să coboare pe câmpul de bătălie, să-şi pună la dispoziţie ideile. Îi scrie poetului Girolamo Comi pe 20 aprilie 1948 de la Bad Ischl, localitatea termală de lângă Viena, unde era găzduit de Baronul Von Brucorens: „Şi dacă ar avea sens, ca eu să fiu chemat, dacă aş vedea posibilitatea să particip cu disponibilităţile mele interne la o acţiune supraindividuală spirituală, atunci într-adevăr nimic nu s-ar fi schimbat. Dar – mă gândesc, că spre deosebire de tine – eu nu văd decât o lume de ruine, unde nu este posibilă decât o specie în faţa catacombelor, pentru care am crezut deja că am dat ceea ce puteam să dau în mod esenţial" (referirea, pe care Comi, în mod sigur, nu putea să o înţeleagă, era cea la activitatea clandestină a lui Evola la Roma „oraş deschis", între septembrie 1943 şi mai 1944, şi la Viena până în martie 1945, pentru a pune pe picioare o reţea de persoane care puteau să păstreze şi să

* FAR = Fasci di Azione Rivoluzionaria (Asociaţii de Acţiune Revoluţionară) de tip fascist (n.t.)

ducă înainte punctul de vedere al unui front politic conservator și tradițional după căderea fascismului și a nazismului).

Întors în Italia, mai întâi la sanatoriul din Cuasso al Monte (Varese) în august 1948, apoi la „Centrul Putti" din Bologna (la sfârșitul lui octombrie 1948), Evola va primi la începutul lui 1949 vizita unui grup de tineri din Roma, în general foști combatanți ai RSI*, care găsiseră cărțile sale în biblioteca închisorii de la „Regina Coeli" unde fuseseră închiși pentru „acte de neofascism" sau la Biblioteca Națională din Roma: depistaseră în cartea de telefon adresa acelui autor care îi impresionase atât de mult cu operele sale, și aflaseră de la membrii familiei acestuia că era internat la Spitalul Militar din Bologna. Într-o scrisoare de la închisoare către Franco Servello, directorul lui *Meridiano d'Italia* care îi va fi publicată în numărul din 21 octombrie 1951, Evola va scrie că declarase în timpul dezbaterii la Curtea de Juri că „întors în Italia, pentru mine a fost motiv de speranță și mângâiere pentru soarta nefericitei noastre țări, entuziasmul și conștiința lor, ca și dezinteresul și fermentul spiritual viu pe care, în aceste timpuri de obscur materialism, ei știu să le demonstreze". La vreo zece ani după aceasta, va scrie în *„Il cammino del Cinabro"*: „Am rămas surprins să constat că existau, în schimb, grupuri, mai ales de tineri, care nu se lăsaseră târâți în prăbușirea generală. În special, în mediile lor numele meu era cunoscut și cărțile mele erau foarte citite". Dar...

Există un „dar". Îl mărturisește prietenului Massimo Scaligero într-o scrisoare inedită din 3 ianuarie 1949 de la Bologna. Din „Sfida" am primit două numere și sper că îmi vor trimite și altele. Dar sunt aproape uimit să văd că nici una dintre scrieri nu este „nepotrivită". Dar este ca și cum ai lupta ca un „desperado" făcând front împotriva tuturor și neavând nimic în spate. Pentru o opoziție pozitivă nici o bază nu este de conceput astăzi. „În ciuda tuturor" este o valoare în domeniul corectitudinii. Este, totuși, de preferat cine poate să lucreze pe „frontul catacombei".

O lună după, la 10 februarie, într-o altă scrisoare inedită către Scaligero, Evola își precizează gândul: „Prin intermediul numerelor acestei reviste, pe care am primit-o deja, și al acelora din „Architrave", cred că am reușit să-mi formez un concept aproximativ despre

---

* RSI (Repubblica Sociale Italiana) – Republica Socială Italiană, fondată în 1943 de Mussolini în nordul Italiei, cu capitala la Salò, după eliberarea sa de către naziști.

debitul acestui curent [tineresc]. Ți-am scris că am găsit aproape toate studiile potrivite – dar în mod esențial pentru ceea ce ele *neagă*, pentru a face front comun împotriva tuturor partidelor actuale și pentru a contracara atât „mesajul" Estului cât și acela al Vestului. Există, fără îndoială, curaj – dar nu atât cât este nevoie pentru a lupta de pe poziții pierdute, fără iluzii, afirmând doar ceea ce trebuie să fie afirmat. În materie de ideologie politică, este evident că se zăbovește în periculosul mit al „revoluției" (mai degrabă al reacțiunii pure) și care se revendică de la fascismul „social" al constituției de la Verona, neezitând, printre altele, să ridice la rangul de principiu și valoare faptul împlinit „republican". Acum, tu știi, că eu nu am vrut să am nimic de-a face cu fascismul tocmai la anunțarea unei asemenea răsturnări. Astfel o aliniere la MSI* nu ar putea să se sprijine decât pe o neînțelegere. Principiul meu este că, *tocmai* azi, mai degrabă decât să scurtăm distanțele și să mergem în întâmpinarea „istoriei", este nevoie să le *exasperăm*, afirmând valorile statului absolut, nesperând într-un efect, ci doar din datoria de a-i tutela puritatea".

Evola nu va rezista prea mult în această inactivitate intelectuală: dorința sa de a „rectifica", la fel ca întotdeauna, va prevala. Îi mai scrie lui Scaligeri două luni după aceea, la 8 aprilie 1949: „Pentru jurnal, în ansamblul său, nu pot să nu ader, întrucât se referă la elementul polemic, al lui „nu" global. Dacă, în primul moment, ar fi fost altul capabil să dea directive juste și fără compromisuri pentru latura pozitivă, din întregul curent ar fi putut să iasă ceva interesant – vreau să spun din întregul MSI. Oricum, dacă indirect, pot să dau o contribuție acelei foi, și dacă ea este dorită, nu am nimic împotrivă, în forma propusă de semnătură cu pseudonim, dar nu obligatoriu în pagina specială. În scopul acesta s-ar putea să apară din nou ARTHOS din „Vita italiana". Așa cum va spune în „autoapărarea" sa din 12 octombrie 1951 în „procesul FAR": „În realitate, adevărata acțiune pe care eu vroiam să o exercit asupra tinerilor de la grupul „Imperium" și a altor curente de tineret erau în sensul unei poziții contrare unor tendințe materialiste și de stânga prezente în MSI".

---

*MSI – Movimento Sociale Italiano (Mișcarea Socială Italiană) – partid creat în 1946, de inspirație neofascistă. În 1972 a absorbit Partidul Unității Monarhice (PDIUM) și și-a schimbat denumirea în MSI-Destra Nazionale (MSI- Dreapta Națională). În 1994 s-a transformat în Alleanza Nazionale (Alianța Națională) (n.t.)

Ar fi de studiat în profunzime și în ansamblul său contribuția pe care Evola a dat-o revistelor de tineret și neofasciste: *„La Sfida"* a lui Enzo Erra și Egidio Sterpa în forma sa săptămânală (martie-decembrie 1949), *Rivolta ideale* a lui Giovanni Tonnelli (1949-1952), *Imperium* a lui Enzo Erra (1950), dar și acelea la care a colaborat mai îndelungat precum *Meridiano d'Italia* a lui Franco Servello (1949-1957) și *Il Nazionale* a lui Ezio Maria Gray (1959-1969). Intenția sa generală, subiectele tratate, polemicile cărora le-a făcut față și așa mai departe.

După cât se pare, Evola a scris două articole pentru *La Sfida* și probabil i-a apărut doar unul (*Coraggio radicale* în nr. 9 din 20 iunie), înainte de arestarea sa de la sfârșitul lui 1949. Oricum, Evola îi ceruse lui Scaligero să trimită cu alte titluri articolele sale nepublicate: date fiind subiectele, ar fi putut fi acelea apărute apoi în *Rivolta Ideale* din 15 septembrie (*Uomini e capi d'uomini*) și în *Meridiano d'Italia* din 18 septembrie (*Verso l'Élite di un fronte ideale*). Evola se decisese, așadar, la sfârșit să se angajeze pentru a da o direcție ideologică, sau mai bine zis, metapolitică, tinerilor care luptaseră în război încă exaltați de obiectivele sociale și republicane ale RSI.

Interesul său fundamental era, totuși, interior, adică de a avea în vedere „rectificarea" interioară a acelora care ar fi trebuit (ca urmare sau paralel) să se intereseze de „politică". Așa cum s-a amintit în *Nota îngrijitorului* celei de a șasea ediții din *Cavalcare la tigre* (Călare pe tigru – Edizioni Mediterranee, 2000) într-o scrisoare către tânărul sicilian Giovanni Barresi din 17 decembrie 1948, scrie: „Azi nu există nimic, absolut nimic care să poată fi adaptat pentru formulări propriu-zis „politice". Va fi deci posibilă doar o poziție doctrinară, pentru a servi mai mult vieții interne decât unei acțiuni în această lume de ruine". Cuvinte care pot fi considerate ca act de naștere a lui *Cavalcare la tigre*. Într-o altă scrisoare către Barresi din 26 noiembrie 1951, Evola mai scrie: „Despre Jünger", în general, există un eseu în cartea mea *Cavalcare la tigre*, pentru care nu s-a găsit încă un editor potrivit". Deci, cartea fusese scrisă la o săptămână de la sfârșitul procesului. În schimb, *Oamenii și ruinele* era încă în fază de elaborare: într-o scrisoare către Carl Schmitt la vreo douăzeci de zile după aceea, la 15 decembrie 1951, Evola afirmă că „lucra actualmente la acest eseu."

Așa cum se știe, originea sa primară trebuie să se depisteze în cele trei articole publicate în *Imperium*, noua revistă lunară scoasă de către tinerii de la *La Sfida*, în fasciculele din mai (*Il senso dell'imperium*), iunie, *Impero e Civilità* și iulie *Due intransigenze*

din 1950. Din ele, dar și din alte puncte de plecare precedente, s-au dezvoltat, aproape în același timp, cele „unsprezece puncte" a lui *Orientamenti*, publicate imediat după aceea, în a doua jumătate a acelui an, sub îngrijirea aceleiași reviste; inițial, așa cum citim la sfârșitul articolului *Impero e Civiltà*, titlul său trebuia să fie *Schieramenti*. Broșura este a treia și ultima din intervențiile sale. *Due intransigenze*, au fost considerate de Biroul Politic al Chesturii din Roma condus de Federico Umberto D'Amato „probele" principale care au dus la arestarea lui Julius Evola, considerat „ideologul" grupării *Fasci di Azione Rivoluzionaria*, în noaptea dintre 23 și 24 mai 1951 în casa sa din Roma. Așa cum își amintește Evola, în citata „autoapărare" în ceea ce privește textele incriminate: „Ele își au originea cu șase luni până la doi ani (!) înainte de arestarea mea. *Orientamenti* poartă data 1950, a apărut (aproximativ cu un an mai înainte, nu singură, căci este un compendiu de articole deja publicate în altă parte, organizate în mod adecvat), din inițiativa unui grup, care nu este nici măcar acela din *Imperium* și care singur s-a servit de rețeaua de difuzare a acestei reviste".

Orientamenti a constituit un fel de „breviar" pentru tinerii care făceau parte din Gruparea Tinerilor Studenți și muncitori a MSI (Movimento Socialista Italiano) și care aveau ca puncte de referință ideile „spiritualiste" atât ale lui Julius Evola, cât și ale lui Massimo Scalogero. Unii dintre ei (Pino Rauti, Paolo Andriani, Fausto Gianfranceschi, Clemente Graziani, Walter Valentini) se duceau des să-l viziteze pe Evola în locuința sa din Corso Vittorio Emanuele 197: ca urmare i-au cerut acestuia să amplifice conceptele exprimate în broșură. Astfel, în timp ce *Cavalcare la tigre* fusese scrisă deja înainte de arestarea din mai 1951, *Gli uomini e le rovine* va fi terminată în cursul anului 1952: în scrisoarea citată către Barresi din 26 noiembrie 1951 Evola se explică: „Ideea antologiei politice a fost înlocuită, cu avantaj, cred – de aceea a unei cărți noi, la care tocmai lucrez „*Oamenii și ruinele*", unde este vorba tocmai de o serie de deducții pe plan politic, organizate în mod adecvat." Un extras al cărții cu titlul „*Demonia dell'economia*" a apărut în primul și unicul număr al bilunarului *Audacia*! din 25 noiembrie 1952.

„Pentru noi", își amintește Fausto Gianfranceschi în intervenția sa în *Mărturii despre Evola* (Edizioni Mediterranee, 1973) „a scris *Oamenii și ruinele* ca orientare și ca gir al deciziei noastre de a contesta prezența unei lumi care părea și pare și acum invincibilă.

Dintre toți „maeștrii spiritului" pe care i-am cunoscut înainte sau după el, Evola era într-adevăr unicul care nu a indicat doar calea misticismului și nu a disprețuit acțiunea: cu condiția ca să nu fie scop al ei în sine, ca să nu fim târâți, ci să o determinăm și să nu o legăm de ideea de succes, ci să conteze mai ales ca mărturie sau ca expresie a unui mod de a fi inconvertibil. „Evola însuși, în preambulul celei de-a doua ediții din *Orientamenti*, apărută la douăzeci de ani după cea dintâi, precizează, cum se poate vedea în continuare în acest volum, că ideile expuse acolo „au fost reluate și dezvoltate în mod adecvat în cărțile următoare, mai ales în *„Oamenii și ruinele"*.

„Cărțile mele următoare": deci cele „unsprezece puncte" stau la originea altor opere evoliene? Care? În *Nota îngrijitorului* celei de a patra ediții a *Metafizicii sexului* (Edizioni Mediterranee, 1996) se avansează o ipoteză care azi poate fi considerată aproape certă: după ce depășise faza inițială sceptică, în perioada 1949-1954, Evola s-a decis să elaboreze o strategie pentru a furniza elemente potrivit cărora un „om al Tradiției" ar supraviețui în acea „lume de ruine" (fizice și spirituale) care era perioada de după cel de al II-lea război mondial și pe care a găsit-o întorcându-se în Italia din Austria: „o lume modernă", expresia puterilor ideologice-militare care învinseseră în război și care reprezentau cele două brațe ale cleștelui materialist (USA și URSS), americanismul și bolșevismul.

Astfel că următoarele cărți sunt evident *Călare pe tigru*, dar și *Metafizica sexului*: despre prima s-a vorbit (deși a fost scrisă în cursul anului 1951, a apărut zece ani după aceea la Scheiwiller, nu se va putea ști niciodată, cât și cum a fost modificată față de versiunea originară); referitor la cea de a doua se poate adăuga o mărturie a lui Mircea Eliade în al său *Fragments d'un journal II 1970-1978* (Gallimard, 1981) în care povestește despre o convorbire cu Evola în cursul unei vizite ale sale la Roma care a avut loc între 11 și 24 mai 1952: „Am vorbit mai mult de o oră. Mi-a spus că, având acum tot timpul la dispoziție, profită de el pentru a traduce autori francezi sau germani. Mi-a vorbit și despre *Metafizica sexului*, o carte pe care era pe punctul de a o proiecta". Proiectul s-a născut, a scris Evola, dintr-o amplificare a ceea ce trebuia să fie introducerea la noua traducere din *„Sex și caracter"* a lui Otto Weiniger pentru Bocca (editură din Roma – n.t.) apărută în 1956, în timp ce *Metafizica sexului* a fost publicată de Atanòr în 1958; dar puncte de plecare asupra acestui plan se regăsesc tot în *Orientamenti*.

În intervențiile sale în reviste sau cotidiene „de dreapta" în perioada de la sfârșitul anilor patruzeci și mai mult de jumătatea anilor cincizeci, Evola s-a ocupat adesea de „critică de moravuri", de exemplu, în săptămânalul *Domani* (aprilie-august 1956) ținea o rubrică asupra acestui subiect chiar cu titlul *„Orientamenti"*... Proiectul său se mișca pe două linii paralele, aproape ca două fețe ale aceleiași medalii, pentru a relua cuvintele folosite în introducerea celei de a patra ediții (1990) a acestei cărți, una dedicată aspectului ideologic-teoretic al militantului, care, împreună cu alții, este angajat activ în încercarea de a construi un curent de „Dreapta nu în sensul politic, ci, înainte de toate, ideal și spiritual" (cuvintele folosite de Evola însuși în nota sa la cea de a doua ediție din 1967 a cărții *Oamenii și ruinele*, reprodusă mai înainte și care, în continuare, ar fi putut poate să devină, trecând de la metapolitic la politic, *élite* a unei formații cu structură de partid (dar Evola prefera termenul și structura de „Ordin"); cealaltă dedicată aspectului existențial, construcției (ba chiar: reconstrucției) personalității interioare a celui care mai trebuie să trăiască încă printre ruine un timp îndelungat.

Faptul că Evola ar fi considerat acest plan mai important față de celălalt, este demonstrat de prioritatea acordată în elaborarea cărții *Călare pe tigru*; așa că este suficient să confruntăm unii termeni comuni ai celor două cărți, de exemplu, alegerea tradițiilor sau sexualitatea, pentru a ne da seama că în *Oamenii și ruinele* sunt expuse dintr-o perspectivă cu caracter general, în sensul că opțiunile personale se repercutează la nivelul acelora ale unei întregi „alianțe de Dreapta", în timp ce *Călare pe tigru* rămâne la un nivel cu totul privat, ca pornită dintr-o poziție interioară.

Acestor două opere trebuie să li se adauge *Metafizica sexului*: asupra subiectului sexualitate, erotism, moravuri, moralitate, raportul bărbat-femeie, dar și prostituție și chiar Legea Merlin*, Evola scrisese mult, adesea în polemică dură cu mediile „oficiale" ale Dreptei italiene și cu cititorii: dar bătălia contra „moralei burgheze", pe de o parte, sau acelei „comuniste" sau „progresiste", pe de alta, era necesară, aproape indispensabilă, pentru a prezenta sexul și erosul ca pe ceva utilizabil în sens profund și nu superficial în atmosfera lui *Kali yuga* în care trăia acum.

---

* Angela Merlin (1889-1979), personalitate politică socialistă. A propus legea care a abolit casele de prostituție în 1958 (n.t.)

În acest proiect *Oamenii și ruinele* se prezintă nici mai mult, nici mai puțin, ca un foarte special „manual de doctrine politice", o carte pentru rectificarea „ideilor" acelor tineri „de dreapta" sau foști veterani ai RSI (pe care Evola le vedea puțin confuze), așa cum erau dezorientați între „socialitatea" ultimului fascism mussolinian și anumite spiritualisme de tip steinerian, pe care el nu le împărtășea deloc, chiar dacă pentru a le reprezenta pe acestea din urmă, exista, ca punct de referință, cel puțin la Roma, prietenul său Massimo Scaligero. Iată motivul insistenței pe anumite teme, și amestecul în carte de subiecte politologice, cu altele excelente istorice, economice, religioase, dacă nu chiar metafizice, sau în mod opus, practice și personale precum „problema nașterilor". Cu *Orientamenti* mai întâi și apoi cu *Oamenii și ruinele*, Julius Evola *încerca să refondeze o „concepție asupra lumii"*, adică ceva mai mult decât o simplă cultură *tout court* sau mai specific politică, în speranța, poate, că acea perioadă, de după cel de al doilea război mondial avea să producă ceva ca și perioada de după primul război.

Cartea nu este așadar un soi de „ghid de acțiune", cum l-au perceput, cu o specială *coincidentia oppositorum*, anumiți sociologi ai ultrastângii și anumiți militanți ai ultradreptei, ci o carte *doctrinară* și *formativă*: tipic și exemplificator pentru intențiile sale este capitolul despre „alegerea tradițiilor" care răstoarnă toate „ideile dobândite" asupra trecutului nostru ca națiune, dar și acelea – de altfel, de neînțeles într-un excelent eseu „politic", și el deja citat – asupra „problemei nașterilor" care se leagă din nou cu diferențierile necesare fie de *Călare pe tigru*, fie de *Metafizica sexului*, la care se poate adăuga acela despre „Tradiție, Catolicism, Ghibelinism", unde se propune „o cale autonomă" în materie de religie, având în vedere că Biserica oficială nu mai este capabilă să dea confirmarea oficială unei adevărate mari Drepte tradiționale și supratradiționale" (p. 188).

De altfel, toată opera este presărată cu precizări, în acest sens, din care reiese intenția autorului de a se elibera de orice contingență istorică, mai ales a prezentului (al său și al cititorilor săi față de diferitele momente în cartea a apărut: 1953, 1967, 1972): „Chiar dacă aceste principii se obiectivează într-o realitate istorică, ele nu pot prin nimic să fie condiționate de aceasta, ele trimit întotdeauna la un plan superior, metaistoric" (p. 76); „În schimb se poate întâmpla (...) că trebuie să se revendice de la alte epoci, dar aceasta doar pentru a extrage idei valabile prin ele însele" (p. 76); În cazul în care ar trebui să ne referim la forme istorice, acestora ar trebui să le fie recunoscută

doar semnificația arătată de simple baze pentru o integrare care le va lăsa în urmă, aspirând în mod esențial la idei" (p. 77); „Revoluția restauratoare va trebui să se prezinte în Italia ca un fenomen, înainte de toate, spiritual și având ca bază ideea pură" (p. 77); „Grija noastră constantă va fi să limităm la maximum orice referire privitoare la trecut, și să facem să conteze, în schimb, principiile potrivit conținutului lor pur ideal și normativ nu legat de o perioadă sau de o mișcare specială (p. 81); „Studiul formulelor concrete prin care exigențele arătate ar putea să se realizeze, una câte una, căzând în afara limitelor tratării prezente (p. 214); „Dat fiind climatul Italiei actuale (...) a propune azi din nou probleme de soiul acestora ar fi o pură utopie. Aceasta nu atinge, bineînțeles, valoarea intrinsecă și normativă a acestora ca și a altor idei „inactuale" (p. 253); „A încerca să urmărești un asemenea scop ar fi un lucru destul de utopic, ar însemna să închizi ochii în fața realității, să nu consideri condițiile generale sociale și existențiale dominante acum (p. 261); „Aceste probleme de politică concretă cad în afara cadrului prezentei cărți" (p. 264); „Inițiativă care în stadiul actual al lucrurilor apare aproape utopică" (p. 269). Și cu referire specială la indicațiile sociale și economice: „Ansamblul situației actuale este, bineînțeles, acela de a da un caracter contra curentului tuturor acestor considerații ale noastre. Dacă aceasta nu atinge deloc valoarea lor intrinsecă, trebuie să recunoaștem totuși că, practic, azi individului nu îi este dat să reacționeze și să se sustragă în mod individual angrenajului global al erei economice decât în limite restrânse și în anumite condiții mai mult sau mai puțin privilegiate" (p. 145).

Poziția „doctrinară" este, de asemenea, prezentă, în mod evident, în anexa „asupra miturilor timpului nostru", titlu ales de Evola însuși pentru o selecție de cinci articole dintre cele publicate în 1968-1969 în *Il Borghese*: cum a existat ocazia de a scrie, scoțând a patra ediție a acestei opere, colaborând în epocă cu editura Volpe, am înaintat autorului și editorului ideea de a scoate a treia ediție 1972 a cărții „*Oamenii și ruinele*" mai „actuală" inserând în ea acele intervenții ocazionale – pe care săptămânalul tocmai i le ceruse pentru a încadra dintr-un punct de vedere al „Dreptei tradiționale" revolta tinerilor și unele fenomene ideologice ale momentului. Ideea a fost acceptată, așa cum se vede, pentru că acele articole se inserau bine în proiectul ideal al operei pentru a clarifica, a distinge și a călăuzi pe cei care o citeau pentru prima oară în timpul anilor „contestației".

Și, spre, deosebire de ceea ce se scrisese în diverse locuri, fie de o anumită parte a Stângii sau a Dreptei „revoluționare", pozițiile exprimate de către filozof nu erau deloc în contradicție cu gândirea sa globală, așa cum cred că am demonstrat deja cu ample citate ale scrierilor sale de după război și cu mai multe mărturii inedite în studiul meu *Elogiul și apărarea lui Julius Evola* (Edizioni Mediterranee, 1997). Evola nu își schimbase ideea, nu se închisese obtuz față de anumite evenimente, nu devenise un conservator bigot, nu avusese intenția de a apăra cu orice preț *statu-quo*-ul: era – ca, de altfel, întotdeauna – nici mai mult nici mai puțin decât un realist: își dădea bine seama despre mersul lucrurilor și despre obiectivul ce s-ar fi putut obține de la o revoltă necontrolată și anarhică: nimic altceva decât „pură dezlănțuire sălbatică și distructivă" (p. 236), întocmai precum în timpul reuniunii țărilor din grupul G8* la Genova în iulie 2001. „Dezlănțuire sălbatică și distructivă" care ar fi clocit în sine lupta armată clandestină, un adevărat război civil care, în timpul „anilor de plumb", a produs peste 300 de morți și mii de răniți. Ciudat, sub acest aspect, nu se amintește punctul de vedere exprimat de Evola în fundamentalul capitol 7 dedicat „Istoriei-Istorismului", acolo unde denunță „mitul însuși al „Istoriei" (...) când sprijină sloganurile acelora care vor ca acest curent să devină tot mai rapid, ca nimeni să nu i se opună, ca ultimele diguri să fie rupte" (p. 150). Cuvinte care nu contrastează cu acelea dubitative din *Călare pe tigru* atunci când este vorba de a contribui cu un ultim brânci dat sistemului cu elementul necunoscut despre ceea ce se va putea întâmpla după aceea, despre forța care va prevala la sfârșit. Și întrucât lucrurile în cadrul „contestației" din '68 se puseseră în mod clar și precis, fără minima posibilitate că ea ar putea să dea în ceva „pozitiv", atunci ea nu se putea sprijini deloc: iată de ce Evola în articolele sale din *Il Borghese* și *Il Conciliatore*, a afirmat ceea ce spusese în diferite interviuri publicate în epocă și în parte aduse ca anexă la ediția citată din *Călare pe tigru*. Cuvinte neechivoce. Fără căinți sau retrageri sau chiar „trădări", a ceea ce teoretizase înainte. Trebuia să înțelegi bine ceea ce publicase, sau ceea ce spunea celui care mergea să-l viziteze pentru a-i cere sfatul în acele momente de mare confuzie.

Poziția lui Evola este, deci, clară. Operele sale sunt *doctrinare*, *formative* și, se poate adăuga acum *normative*, atât nucleul din

---

* G8 – cele șapte state puternic industrializate la care s-a adăugat și Rusia (n.t.).

Orientamenti, cât și amplificarea lui din *Oameni și ruine*. Ce își propunea atunci filosoful tradiționalist? „Crearea unui stat nou și a unei civilizații noi va fi întotdeauna un lucru efemer când unul sau altul nu au ca substrat un om nou" (p. 244): frază care l-a făcut pe Evola să fie plasat alături de iacobini, bolșevici, naziști și maioiști: toți vroiau să creeze, într-adevăr, în numele unei autorități legitime o ființă umană diferită de aceea naturală precedentă, eșuând toți într-un mod jalnic, cu rezultate oribile. Diferența substanțială este o alta, așa cum este explicat în cap. 14: nu este vorba de o impunere de sus a unor criterii și valori noi, necunoscute și străine, adesea antitetice ființei noastre interioare, inumane, potrivit unei mentalități tipice de *philosophes* iluminiști și „ingineri ai sufletului" staliniști; dimpotrivă, Evola o imaginează ca pe o extragere din interiorul nostru și o intensificare a ceea ce fusesem efectiv odinioară: să nu ne facă să devenim, așadar, ceea ce nu am fost niciodată, ci ceea ce am fost efectiv odată: o tentativă care își are originea, odată cu propunerile sale de „rectificări: încă de la sfârșitul anilor treizeci.

Cu mult înainte de Erich Fromm, Evola se revendică de la maxima antică a lui *esse non haberi* (p. 248) și amintește că „valorile spirituale și gradele perfecțiunii umane nu au nimic de-a face cu prosperitatea sau non prosperitatea economico-socială" (p. 138), considerând ca „adevărate valori" (...) a fi tu însuți, stilul unei impersonalități active, dragostea pentru disciplină, o generică dispoziție eroică" (p. 138).

O jumătate de secol este un timp enorm pentru o operă care se pretindea a fi „normativă", și există riscul, cu toate că se revendică de la „principii superioare", ca ea să nu fie totalmente aplicată, întrucât timpurile s-au schimbat, și ar putea să nu mai găsească terenul potrivit pentru a încolți și a se dezvolta. Destinul a vrut ca această carte să apară mereu în momente foarte specifice, am spune cruciale: în 1953 pentru a-i călăuzi pe tinerii foști combatanți ai Republicii Sociale care hotărâseră să apuce pe o cale metapolitică și apoi politică; în 1967-1972 pentru a fi citită de tinerii de la începuturile și din miezul „contestației globale" hegemonizată de Stânga parlamentară, la început, și apoi extraparlamentară și teroristică, în 1990 imediat după căderea „zidului Berlinului", dizolvarea „socialismului real" în țările Estului european, apoi lichidarea URSS-ului cu aparentul „sfârșit al istoriei" și triumful liberal-capitalismului de tip occidental. În toate cele trei cazurile a fost un „manual" contra curentului și de rezistență

ideologică și ideală, operă care a oferit un mod diferit de a privi trecutul, de a trăi prezentul și de a gândi viitorul.

Astăzi, a citi pentru prima oară această a cincea ediție, la o distanță în timp de cincizeci, treizeci și zece ani de cele precedente, va oferi nu puține surprize, fie prin anumite referiri, care par să fi fost scrise de-abia cu o zi înainte, fie prin acelea care ar putea fi văzute tocmai ca „profetii". Să vedem doar câte unul dintre aceste puncte de reflexie:

- denunțarea muncii „ucigătoare", „cenușii și monotone", ca adevărată „probă de depășit" (pp. 142, 207);
- condiționările manipulării istoriei și ale istoriografiei (cap. 7 și 8);
- războaiele moderne ca „războaie de poliție internațională" și pentru asigurarea de noi piețe (p. 165);
- ipoteza unui stat mondial ca „nivelare completă a umanității" (p. 178);
- necesitatea eroismului ca valoare autonomă pentru verticalitatea spirituală în a doua revoluție industrială (p. 176);
- descrierea „proceselor automatizate, care au înlocuit mâna omului, care, astfel nu mai reușește să țină pasul cu însești creaturile sale" (p. 282);
- analiza contestațiilor din șaizeci și opt (care s-a revărsat în lupta armată după moartea lui Evola care a avut loc în 1974) ca „o revoltă legitimă, dar fără o latură pozitivă și fără speranțe: deci anarhia este unica ieșire logică" (p. 290);
- „Democrația pe de o parte, pe de alta un parlament european care ar reproduce în mare spectacolul dezolant și jalnic prezentat de parlamentarii democrați europeni: toate acestea ar acoperi de ridicol ideea Europei unite" (p. 269);
- și această surprinzătoare descriere a ceea ce azi numim „din punct de vedere politic corect" impus de intellighenția anglosaxonă progresistă și *radical chic*: „Entități profane sunt „tabuizate", sunt constituite în realități sacrosancte despre care trebuie să se vorbească doar cu cel mai profund respect și cu veneratie. Vai de cel care ar îndrăzni să spună ceva contra lor: un cor de proteste indignate îl va acoperi de infamie, sub semnul, bineînțeles, al super-tabu-ului, al Sfintei Democrații" (p. 296).

O operă, așadar, de mare densitate conceptuală pe care autorul, în intențiile sale – o repetăm – de a „formula principiile, valorile și liniile principale ale unei doctrine a statului" (dar nu numai, așa cum s-a demonstrat) pentru o „Dreaptă nu în sensul politic, ci și, înainte de toate, ideală și spirituală", considerase important să o repropună cu puțini ani înainte de moarte. În eleganța și complexitatea ei este unică în felul ei: nu numai că are o *specificitate* și *originalitate* a ei

totală care este amănunțit analizată de Alain de Benoist în lucidul său eseu introductiv. Ca istoric al ideilor, ce este, de Benoist confruntă pozițiile doctrinare evoliene cu acelea ale categoriilor oficiale ale politologiei, sociologiei și filosofiei care, în aparență se revendică de la ea pentru a descoperi că, practic, în nici un caz ele nu se revelă perfect conforme și clasificabile. Julius Evola se demonstrează a fi un gânditor cu adevărat *sui generis* care, chiar atunci când se revendică de la Tradiție, Revoluție Conservatoare, Organicism, Dreapta Radicală, se diferențiază de ele întotdeauna prin câteva motive ale sale proprii. În sensul acesta de Benoist pune în evidență și unele contradicții, fie interne, fie față de categorii generale ale sistemului de gândire evolian: dar ele, în anumite cazuri, sunt doar aparente, fie pentru că se nasc dintr-o chestiune pur nominalistică (de exemplu, acolo unde se vorbește de „natură" în unele cazuri este ambianța care ne înconjoară, în altele este fondul nostru sentimental, și deci nu sunt între ele comparabile), fie dintr-o răstălmăcire (acolo unde Evola pare să contrazică aversiunea sa față de misticism cu admirația pentru Garda de Fier, se uită că în acest caz, el vedea în mișcarea lui Codreanu aspectul propriu-zis ascetic, fără să fie interesat că se referă la catolicism, căci, în chiar acei ani mergea să caute această „cale" în mănăstirile italiene găsind-o doar printre certozini).

O operă care, citită azi, a prevăzut nu doar multe evoluții negative ale politicii (chiar internaționale), ale economiei și societății, dar a oferit și instrumente interioare pentru a se sustrage condiționării lor culturale și sociale; nu există nimic altcineva care să fi indicat *persoana* în opoziție cu individul atomizat pe planul privatului și al individului, și *organicismul* contra totalitarismului pe planul publicului și al colectivului. O denunțare, aceasta din urmă, care adesea se uită sau se neglijează, dar pe care este nevoie să o subliniem: pentru Evola, totalitarismul este „falsificarea demonică și materialistă a idealului politic unitar precedent" (adică „statul organic") (p. 92). Cuvinte eficace care se aplică perfect lumii actuale atât a Estului ca și a Vestului: lumea celui de al Treilea Mileniu, într-adevăr, merge tot mai mult spre o masificare generalizată, o aplatizare totală, o uniformizare absolută. Gândirea Unică și Globalizarea sunt noii termeni ai chestiunii. Astfel, „ruinele" din titlu nu au dispărut: dacă nu mai sunt materiale, ele rămân însă mereu spirituale.

Față de ele se poate reacționa fără retragerea din lume. Cartea nu este una care să propage renunțarea, pentru simplul motiv că este posibil să scindezi două planuri, cel material-exterior și cel spiritual-

interior: „Bineînțeles, ar fi o utopie pură să vrei să te opui practic la tot ce este, din punct de vedere material, civilizație modernă: printre altele, ar comporta renunțarea la mijloace factuale necesare azi oricărei apărări și oricărui atac. Totuși, întotdeauna se pot fixa o distanță și o limită. Se poate delimita ceea ce este „modern" într-un domeniu material și „fizic" bine controlat, doar în planul mijloacelor, pentru a le suprapune o ordine mai înaltă, în mod adecvat apărată, unde valorile revoluționar-conservatoare ar trebui să aibă o recunoaștere necondiționată (p. 272), cum scria în ediția din 1967, precizând și aducând la zi conceptele din 1953; și apoi în 1968: „Orice om ca să aibă o dominație asupra lui însuși poate să facă întotdeauna uz echilibrat de asemenea posibilități [practice oferite de societatea tehnologică avansată], reducând la minimum condiționările relative nivelatoare și vătămătoare spiritual"(281).

În concluzie, *Oamenii și ruinele* oferă cititorului o *Weltanschauung* completă, în mare parte valabilă și azi: se poate ea accepta total sau parțial? De asemenea ea se poate respinge, dar nu se poate subaprecia nici nu se poate nega, căci are o coerență a sa, atât interioară, cât și legată de celelalte opere ale autorului.

Această a cincea ediție a cărții a fost realizată după cea din 1990 care la rândul ei se baza pe aceea din 1972, cu corectarea unor greșeli de tipar și erori prezente încă de la ediția din 1953. Au fost adăugate note bibliografice, de contextualizare a textului și evenimente ale trecutului și ale prezentului, ca și referiri la paragrafele din *Orientamenti* pentru a putea fi urmărit mai bine firul conducător al extinderii acelor originare „unsprezece puncte". Faptul de a fi dat de urma ciornelor celei de a doua ediții a broșurii cu corecturile autografe ale autorului (lucru care până la acest moment a fost imposibil pentru alte opere evoliene) permite să se aibă o percepție imediată a modificărilor la textul din 1951. Imaginea de pe copertă este aceeași tablou care apărea în a patra ediție: ni s-a părut într-adevăr mai actual ca niciodată din punct de vedere simbolic.

Roma, noiembrie 2001 Îngrijitorul ediției

Îngrijitorul ediției mulțumește lui Alessio Borraccino, Carlo Fabrizio Carli, Alain de Benoist, Luca Gallesi e Alessandro Giuli pentru ajutorul dat la pregătirea acestui volum.

Julius Evola
Reacţionar radical şi metafizician angajat

Alain de Benoist

În *Il Cammino del Cinabro* (Drumul Cinabrului), Evola povesteşte că, la întoarcerea sa în Italia, în 1948[1], a avut surpriza să constate că existau nişte „grupuri, mai ales de tineri, care nu se lăsaseră târâţi în prăbuşirea generală. În special, în mediile lor, numele meu era cunoscut şi cărţile mele erau foarte citite"[2]. Aşa cum a confirmat, în continuare, în mai multe rânduri, autorul lucrării *Rivolta contro il mondo moderno* (Revoltă împotriva lumii moderne), el s-a decis să redacteze pentru orientarea morală a acelor tineri, mai întâi o *brochure* intitulată *Orientamenti* (Orientări), a cărei primă ediţie a apărut în 1950, la iniţiativa grupului fondator al revistei *Imperium*, pe care o conducea atunci Enzo Erra, şi, în continuare, trei ani mai târziu, cartea *Gli uomini e le rovine* (Oamenii şi ruinele), care a fost publicată de ediţiile romane ale lui Ascia[3].

Prin aceste două opere, Evola vroia să răspundă întrebării pe care tinerii săi cititori i-o puseseră pentru a obţine de la el „nişte directive capabile să dea o orientare pozitivă activităţii lor. El însuşi

---

[1] Se ştie că Evola, ca urmare a unui bombardament asupra Vienei în 1945, a fost rănit şi nu s-a întors în Italia decât în 1948, după ce a fost îngrijit în Austria. A petrecut încă doi ani şi jumătate în diverse clinici din Bologna. Evola nu s-a mutat permanent în capitala italiană decât în primăvara lui 1951, apoi a fost arestat şi încarcerat sub acuzaţia de a fi inspiratorul a două grupări neofasciste clandestine, FAR (Fasci di Azione Rivoluzionaria) şi Legione Nera. A fost absolvit la sfârşitul procesului, la 20 noiembrie 1951, după o perioadă de detenţie de şase luni.

[2] *Il Cammino del Cinabro*, Scheiwiller, Milano, 1963, pp. 178-179. Lăsând la o parte câteva excepţii, citãm aici operele lui Evola în ediţia lor mai recentă.

[3] Cfr., în special interviul său cu Gianfranco de Turris, în *Il Conciliatore*, 15 ianuarie 1970, pp. 18-19.

descrie *Orientamenti*, în prefaţa pe care a scris-o pentru ediţia din 1971, ca pe o „rapidă sinteză provizorie a unor puncte esenţiale şi generale", sinteză destinată să propună, nu atât nişte lozinci sau un program politic, cât mai degrabă un „ordin" de valoare existenţială pentru îndrumarea morală a „acelora care au ştiut să lupte fiind conştienţi că bătălia era efectiv pierdută". Dar în plus în această broşură el scria următoarele rânduri: „Noi ne găsim azi în mijlocul unei lumi de ruine. Şi problema pe care ne-o punem este: mai există încă oameni rămaşi în picioare în mijlocul acestor ruine? Şi ce trebuie şi ce pot ei să mai facă?" *Gli uomini e le rovine* trebuia să îi permită să răspundă în întregime la această întrebare.

Ţinând cont de tot ceea ce am spus mai înainte am putea fi tentaţi să considerăm *Orientamenti* şi *Gli uomini e le rovine* ca pe nişte simple scrieri de circumstanţă. Aceasta ar fi o eroare din cel puţin două motive. Primul îl reprezintă influenţa considerabilă pe care aceste două opere nu au încetat să o exercite încă din epoca în care ele au fost scrise. Aşa cum dovedeşte marele număr de ediţii şi de traduceri al căror obiect au fost[4], *Orientamenti* şi *Gli uomini e le rovine* au servit, incontestabil, ca „lectură de trezire" mai multor generaţii de tineri, în mod special acelora care proveneau din mediile Dreptei radicale. Aceştia găseau aici o sinteză, de acces relativ uşor, la ideile politice ale lui Julius Evola, şi nu există dubiu, că în multe cazuri, prin lectura acestor cărţi, aceste generaţii au început să se familiarizeze cu gândirea evoliană, căreia nu trebuiau decât să-i descopere în continuare alte aspecte, mai accentuat metafizice.

Al doilea motiv este că cele două cărţi sunt departe de a constitui un bloc marginal sau izolat în cadrul operei sale. În realitate, Evola nu a încetat niciodată, cel puţin după începutul anilor treizeci, dacă nu chiar la sfârşitul anilor douăzeci, să scrie

---

[4] A apărut în Italia, din 1950, aproximativ o duzină de ediţii diferite de *Orientamenti*, din care un anumit număr semi-clandestine. Acestora li se adaugă două traduceri franceze (1977 şi 1988), două traduceri spaniole (1974 şi 1984), ca şi alte traduceri: greacă (1972), olandeză (1982) şi poloneză (1993). *Gli uomini e le rovine* a fost republicat de cinci ori în Italia, în timp ce traducerea franceză a fost obiectul a două ediţii diferite (1972 şi 1984). Din această lucrare există şi o traducere spaniolă (1984) şi una germană (1991).

texte cu caracter politic direct. Această trăsătură este, de asemenea, una din cele care îl disting net de curentul de gândire „tradiționalist", căruia îi este alăturat în general. Contrar altor teoreticieni ai tradiției, de la René Guénon și Frithjof Schuon, Evola a luat constant poziție în problemele politicii și a adoptat el însuși poziții politice, îndeosebi în articolele sale, în jurnale și reviste care în mare parte, nu au fost reunite în volum decât după moartea sa[5]. Această particularitate, care a putut să facă în așa fel încât opera sa să fie considerată un amestec de aristocratică inactualitate, de suverană intempestivitate, de supraistoricitate metafizică, și de continuă implicare în problemele de actualitate, de angajare în domeniul ideologic-politic"[6], să fie pusă în legătură cu voința sa de a se afirma mai degrabă ca un „războinic" (*Kshatriya*) decât ca un „sacerdot" – și în consecință cu teza sa, atât de contrară opiniilor lui René Guénon, potrivit cărora în societățile tradiționale războinicul sau regele este purtătorul unui principiu spiritual de demnitate egală cu acela al unui sacerdoțiu.

În plus, acest interes este atât de constant la el, încât câteodată ne putem întreba, dacă nu trebuie să-l considerăm ca pe un gânditor al Tradiției interesat de politică în mod special, sau ca pe un teoretician politic care se referă la principii ale Tradiției. Dar îndoiala este alungată în momentul în care vedem ce definiție dă Evola politicii. Această definiție este suficientă, într-adevăr pentru a-l face să fie recunoscut ca un metafizician. Contrar unor politologi, precum Carl Schmitt sau Julien Freund, pentru care politica este „în mod originar substanțială societății ca și esența"[7], și care susțin caracterul strict autonom al acestei esențe, Evola face parte dintre autorii care reconduc sau reduc politica la o altă instanță care nu îi este proprie. După părerea sa, politica depinde în ultimă

---

[5] Cfr. în special *Saggi di dottrina politica* (I Dioscuri, Genova, (1989), culegere în care se găsesc texte care dezvoltă adeseori în mod sugestiv considerații prezente în *Gli uomini e le rovine* sau care abordează teme neexaminate în această carte.

[6] Pierre-André Taguieff, *Julius Evola, penseur de la décadence. Une métaphysique de l'histoire" dans la perspective traditionaliste et l'hyper-critique de la modernité*, în Politica Hermetica, 1, L'Age d'Homme, Lausanne, 1987, p. 16.

[7] Julien Freund, *L'essence du politique*, Sirey, Paris, 1965, p. 25.

analiză de etică şi de metafizică: ea nu reprezintă decât aplicarea într-un domeniu special de principii, care departe de a o caracteriza sau de a-i aparţine, îşi găsesc în afara ei originea, semnificaţia şi legitimitatea.

În timp ce pentru Julien Freund, politica este „activitatea socială care îşi propune să asigure prin forţă, în general, bazată pe drept, siguranţa externă şi concordia internă a unei unităţi politice speciale, garantându-i ordinea în interiorul luptelor care se nasc din diversitatea şi din divergenţa opiniilor şi intereselor"[8], ea este pentru Evola „aplicarea unor norme supramundane", adică o activitate pusă în acţiune de o autoritate al cărui fundament nu poate fi decât „metafizic"[9], autoritate asimilată unei „calităţi transcendente şi nu doar umane"[10]. „Baza oricărui Stat adevărat", scrie Evola, „este transcendenţa principiului său"[11]. Se deduce de aici că regulile acţiunii politice nu sunt autonome, ci derivate. Politica nu este în esenţa ei propriu-zis politică, ci metafizică: întrucât este o „traducere", ea nu are o esenţă proprie. Pentru aceasta metafizicianul este mai indicat decât oricine altul de a spune în ce trebuie ea să constea[12].

Primatul statului

Gli uomini e le rovine este o carte care poartă, mai puţin decât s-ar putea crede, semnul epocii în care a fost scrisă. Şi, pe de altă parte, acesta este, fără îndoială motivul pentru care a putut fi citită cu egal interes de mai multe generaţii succesive de cititori. Nu ne-am mira de acest lucru, în măsura în care, *d'emblée*, Evola se situează aici fundamental la nivelul principiilor. Aceasta este adevărat în special în primele unsprezece capitole, în care el expune precis ce

---

[8] *Qu'est-ce que la politique?*, Seuil, Paris, 1982, p. 177

[9] *Rivolta contro il mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1998, p. 47.

[10] *Rivolta contro il mondo moderno, cit. p. 47*

[11] *Gli uomini e le rovine*, Settimo Sigillo, Roma, 1990, p. 29 în acest volum la p. 82.

[12] Este aceasta aptitudinea pe care Julien Freund o descrie ca fundamental „inpolitică", readucerea politicului la metafizică nefiind în ochii săi decât un mod între altele de a-i nega o esenţă autonomă pentru alţi autori politica trebuie să fie supusă, înjosită sau pusă în dependenţă de morală, de drept, de tehnică, de economie etc.

sunt aceste principii – termen care, la el, are întotdeauna sensul de idei sau de reguli superioare absolute. Partea a doua, care tratează mult despre corporativisim și despre „războiul ocult", este în schimb mai eterogenă, mai neegală, și este, fără îndoială, cea care ar putea apărea astăzi, ca fiind cea mai „învechită".

Trebuie să confirmăm faptul că Evola se exprimă fără artificiu, fără concesii tactice atât față de situația contingentă, cât și față de impresiile pe care intențiile sale ar putea să le producă. Philippe Baillet a vorbit referitor la aceasta de un „stil extrem de sărac, câteodată maiestuos și solemn, dar, și în acest caz, cu totul lipsit de artificiu literar și de retorică facilă"[13]. Evola este, pe de altă parte, primul, nu numai în a-și recunoaște radicalismul, ci și din a-și face o glorie din el și a-l recomanda acelora care îl citesc: „*Nouă* trebuie însă să ne fie propriu curajul radicalismului, *nu*-ul spus decadenței politice în toate formele sale, fie de stânga, fie ale unei presupuse drepte".[14] Vom găsi modalitatea de a vorbi, din nou, puțin mai încolo, de un asemenea radicalism. Trebuie să spunem imediat că el trebuie pus înainte de toate, în legătură cu ceea ce Evola numește „intransigența ideii". Ideea, pentru Evola, nu ar trebui să fie produsul circumstanțelor. Ea aparține, și își are propria origine, într-o sferă desprinsă de toate contingențele, și de orice altă formă de apartenență. „Ideea, doar ideea, trebuie să fie (...) adevărata patrie".[15]

Acest mod de a aborda lucrurile explică economia generală a unei opere precum *Oamenii și ruinele*. Pentru a vorbi de politică, Evola nu face referire la aproape nici unul din marii teoreticieni clasici ai statului. Dacă face mențiune la acel dram de simpatie pe care îl nutrește față de Machiavelli, dacă evocă ocazional pe Jean Jacques Rousseau, în schimb trece sub tăcere numele lui Locke, Hobbes, Althusius și Bodin cât și cele ale lui Tocqueville și a lui Max Weber. Subliniază că economia este pentru el un „factor secundar", dar nu refuză argumentat gândirea lui Adam Smith sau acea a lui Karl Marx, ba mai mult decât atât, examinează în detaliu legăturile complexe ale puterii politice cu cele ale domeniului juridic. Intenția

---

[13] Prefață la a doua ediție franceză din *Orientamenti: Orientations*, Pardès, Puiseaux, 1988, p. 9.

[14] *Orientamenti*, Edizioni Roma, 1984, p. 24. [în acest volum, p. 317].

[15] *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 41 [aici p. 93]

sa, încă odată spus metafizică, înainte de toate, nu se clarifică decât în lumina experienţelor politice pe care le-a cunoscut în timpul anilor treizeci. Din acest punct de vedere, nu trebuie căutată la el o teorie în mod real politologică. De asemenea, el se preocupă foarte puţin să transpună în planul aplicaţiilor concrete principiile normative pe care le enunţă. Când se consolidează, în afară de unele rare excepţii, propoziţiile sale îmbracă de cele mai multe ori un caracter foarte general[16], dacă nu chiar un caracter enigmatic[17].

Pe scurt, Evola face efortul să rămână mereu la nivelul a ceea ce este esenţial pentru el. Dar ce este esenţial?

Se ştie că pentru Evola toată istoria ultimelor două milenii şi jumătate trebuie să fie citită ca un proces de involuţie, lent la început, apoi mereu mai accelerat şi care culminează în modernitate. Acest proces de decadenţă se supune legii „regresiei castelor" care a sfârşit prin a consacra valorile mercantile, economice – care pentru Evola sunt şi acelea ale femeii şi ale poporului – şi prin a da puterea reprezentanţilor lor. Procesul se caracterizează printr-o progresivă pierdere a elementului spiritual, viril şi eroic, caracteristic „Luminii Nordului", şi printr-o creştere corelativă a valorilor corupătoare ale culturilor „ginecocratice" ale Sudului. Rezultatul acestuia este ştergerea concepţiilor „asupra lumii" (*Weltanschauungen*) impersonale, ordonate unor principii metafizice superioare, în faţa profitului, a cunoaşterii livreşti şi a intelectualismului abstract, dar şi primatul „sufletului", domeniu al pulsaţiilor instinctive şi al pasiunilor nediferenţiate asupra „spiritului", domeniu al luminozităţii „apollinice" şi al raţionalităţii. Pentru Evola, acest proces constituie un prim eveniment, care justifică privirea peiorativă pe care el o plimbă asupra istoriei: ea nu este decât istoria unui declin tot mai accentuat şi, invers, declinul începe din momentul în care omul vrea să se insereze în istorie.

O asemenea viziune se înscrie într-o structură în acelaşi timp de tip dualist şi ierarhic. Tot sistemul lui Evola se bazează pe o dublă

---

[16] „Ar trebui să se studieze forme prin care muncitorul ar putea deveni treptat un proprietar la un nivel inferior" *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 175 [aici p. 208]

[17] „Ar trebui ca anonimatul şi dezinteresul deja proprii corporativismului antic să reînvieze într-o formă inedită, extrem de chintesenţială şi lucidă în lumea tehnicii şi a economiei" *Gli uomini e le rovine* cit., p. 173 [aici p. 207]

opoziţie: pe de o parte, între ceea ce se află „sus" şi ceea ce se află „jos", pe de altă parte, între cea mai îndepărtată origine (Tradiţia primordială) şi sfârşitul ciclului actual. Termenii acestei opoziţii se condiţionează reciproc: originea trimite la principiile fondatoare superioare, prezenta stare de lucruri trimite la coborârea finală. Decadenţa se reduce de atunci la mişcarea ascendentă a bazei şi la mişcarea descendentă a vârfului.

Gândirea evoliană se vrea pentru sine orientată spre înălţime, adică riguros „elitistă" şi „ierarhică". Perspectiva ierarhică trebuie aşadar să fie înţeleasă în acelaşi timp într-un sens sincronic („cu cât baza este mai vastă, cu atât vârful trebuie să fie mai înalt"), şi în sens diacronic, trecutul fiind prin definiţie mai bun decât prezentul – ba chiar cu atât mai bun cu cât este mai îndepărtat. Ideea-cheie este aici că inferiorul nu poate nicicând precede superiorul, pentru că plusul nu ar şti să derive din minus. (Este motivul pentru care Evola refuză teoria darwinistă a evoluţiei). Adversar hotărât al ideii de egalitate, Julius Evola condamnă aşadar cu forţă toate formele de gândire democratică şi republicană – republicile antichităţii nefiind, după părerea sa, decât aristocraţii şi oligarhii – pentru că asemenea forme de gândire provin de „jos" şi pentru că sunt produse ale modernităţii, cele două motive nu formează, pe de altă parte, decât unul. Istoria fiind concepută ca o cădere accelerată, nu există atunci, între liberalism şi bolşevism, decât o diferenţă de grad: „Liberalismul, democraţia, socialismul, radicalismul, în sfârşit comunismul şi bolşevismul nu au apărut din punct de vedere istoric decât ca grade ale aceluiaşi rău, precum stadii care pregătesc fiecare pe cel succesiv în ansamblul unui proces de cădere"[18].

În faţa acestei evoluţii negative în politică, Evola îşi pune toate speranţele în Stat. Dar, din moment ce pentru el, „cel de jos" trebuie să derive din „cel de sus" şi nu invers, este important ca acest stat să nu pornească din nici un element „inferior". Debarasându-se de toate doctrinele clasice care fac din stat o formă organizată a naţiunii, produsul societăţii sau creaţia poporului, el afirmă, aşadar, – şi reafirmă în continuare – că, dimpotrivă, statul este cel care trebuie să creeze naţiunea, să modeleze poporul şi să creeze societatea. „Poporul, naţiunea", scrie el „nu există decât în măsura

[18] *Orientamenti*, cit. p. 23, [aici p. 316]

în care există Statul, şi, într-o anumită măsură, graţie Statului".[19] Acest stat trebuie să se întemeieze exclusiv pe principii superioare, spirituale şi metafizice. Doar astfel va fi un „Stat adevărat" un „Stat organic", netranscendent prin sine însuşi, ci întemeiat pe transcendenţa principiului său.

Acest „statism" este desigur ceea ce frapează cel mai mult în gândirea politică a lui Evola. Fără îndoială, el este însoţit de un anumit număr de precizări destinate să împrăştie orice neînţelegere. Evola se grăbeşte să spună că „statolatria modernilor", aşa cum se regăseşte ea, de exemplu, la Hegel, nu are nimic de-a face cu „statul adevărat" aşa cum îl înţelege el, şi subliniază apoi că multe state puternice existente în istorie, nu au fost decât nişte caricaturi a ceea ce el şi-a închipuit. Critică, pe de altă parte, cu vigoare bonapartismul, ca „despotism democratic", ca şi totalitarismul ca „şcoală de servilism" şi „extensie agravantă a colectivismului". Primatul pe care el îl atribuie statului nu este mai puţin semnificativ mai ales, atunci când se referă la ceea ce spune el despre popor şi despre naţiune. În timp ce conceptul de „stat" are întotdeauna aproape o conotaţie pozitivă, acela de „popor" sau de „naţiune" are aproape o valoare negativă. Statul reprezintă elementul „superior", în timp ce poporul şi naţiunea nu sunt decât elemente „inferioare". Că este *demos* sau *ethos*, *plebs* sau *populos*, poporul nu este, în ochii lui Evola, decât „simplă materie" de modelat prin stat şi legislaţie. Acelaşi lucru îl spune despre naţiune şi patrie. Termeni, precum „popor", „naţiune", „societate", apar şi în scrierile sale ca fiind practic interşanjabili; toţi corespund dimensiunii pur fizice, „naturaliste", nediferenţiate, fundamental pasive a colectivităţii, dimensiunii „masei materializate", care, în opoziţie cu *forma*, pe care doar statul o poate conferi, rămâne în ordinea *materiei* brute. Evola se situează, din acest punct de vedere, exact la opusul teoreticienilor lui *Volkgeist*, ca Herder: poporul nu ar reprezenta, pentru el, o valoare în sine, nu ar fi depozitarul privilegiat al „spiritului" creator al unei colectivităţi date. Evola este atât de indiferent la chestiunea legăturii sociale, dacă nu chiar a socialului însuşi, încât o înglobează bucuros în „economic-social", altă denumire, la el, a lumii orizontalului sau a domniei cantităţii. „Tot ceea ce este social intră, în cea mai bună dintre ipoteze, în

[19] *Vedute sull'ordine futuro delle nazioni*, în *La Vita italiana*, septembrie 1941.

ordinea mijloacelor"[20], motiv pentru care nu este posibil să găsești, la el, o gândire sociologică, nici, pe de altă parte, propriu-zisă gândire economică.

Această privire plasată asupra poporului nu explică doar ostilitatea lui Evola față de orice formă de democrație sau de socialism, fie chiar și național.[21] Este, în mod egal, subînțeleasă criticii sale aduse naționalismului. Aceasta se sprijină, de fapt, pe două elemente distincte: pe de o parte, o adeziune la modelul Imperiului împotriva căruia au apărut regatele naționale și naționalismele moderne – Evola evidențiind aici, în mod fericit, faptul că ideea Imperiului nu are nimic de-a face cu imperialismele moderne, care nu sunt în general decât naționalisme exacerbate – și, pe de altă parte, ideea că națiunea, ca și patria, este de esență fundamental naturalistă, întrucât ține contextual din domeniul „cantității" și din purul „sentiment". Evola admite, desigur, că naționalismul este mai bun decât cosmopolitismul politic, în măsura în care el reprezintă un nivel de existență mai diferențiat, și că poate astfel constitui „preludiul unei renașteri"; dar descrie naționalismul nu mai puțin ca pe o doctrină sentimentală și naturalistă, care își găsește propriul principiu în primatul colectivului și, de aceea, se potrivește greu cu concepția sa asupra statului. A te „dizolva" în națiune este puțin mai bine decât „a te dizolva" în umanitate.[22]

Refuzând să facă din stat expresia societății și reacționând împotriva acelora care văd în el un soi de familie mărită (în care suveranul ar trebui să joace rolul lui *pater familias*), Evola explică originea acestuia plecând de la „societatea bărbaților". Se apropie aici de Hans Blüher, care, și el, așeza vechile *Männerbünde* la

---

[20] *Gli uomini e la rovina*, cit., p. 52 [aici p. 101]

[21] „Socialismul este socialism, și adăugarea epitetului „național" este o travestire în termenii unui „cal troian". (*Il fascismo visto dalla destra. Note sul Terzo Reich*. Settimo Sigillo, Roma, 1989, p. 94; ultima ediție la *Fascismo e Terzo Reich*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2001, p. 85.)

[22] Aceasta este opoziția față de tot ceea ce aparține ordinei cantității și a „naturii" singurele care l-au condus pe Evola să ia o poziție net antinatalitate destul de originală în mediile „de dreapta". Neezitând să vorbească despre „explozia nașterilor" și despre „flagelul nașterilor", văzând în el un *avatar* al „puterii numărului", Evola face apel decis la o „politică antidemografică".

originea oricărei adevărate autorități politice. Această „societate de bărbați" este concepută înainte de toate, ca o asociație exclusiv masculină, apoi ca loc de întâlnire a unei *élite*. Forma de asociație „virilă", prin excelență, este pentru Evola aceea a Ordinului. Exemplele pe care le oferă sunt în primul rând Ordinul Templierilor și acela al Cavalerilor Teutoni. Noțiunea de ordin permite să înțelegem tot ceea ce separă elitarismul predicat de Evola, elitarism esențial *etic*, de elitarismul liberal sau meritocratic. Aparține *élitei* nu „cel mai bun" în sensul darwinian al termenului sau cel mai competitiv în sensul lui Pareto, ci acela la care *ethos*-ul domină asupra *pathos*-ului, cel care are „un sentiment de superioritate față de ceea ce este simplul interes de „a trăi"[23], cel care și-a însușit faptul de a fi el însuși, stilul unei impersonalități active, dragostea față de disciplină, o generică dispoziție eroică.[24] *L'élite* este deci înainte de toate prin ea însăși o aristocrație. Ea încarnează „o rasă a spiritului", un tip uman special pe care Evola îl definește ca „om diferențiat", și pune apariția acestuia ca un principiu general indispensabil oricărei acțiuni în lume: „Este [...] o revoluție silențioasă, care începe în profunzime și care trebuie să captiveze, căreia trebuie să-i fie create premisele acelei ordini mai întâi în interior și în individ, care apoi va trebui să se afirme și în exterior înlocuind fulminant la momentul potrivit formele și forțele unei lumi de subversiune".[25]

Teza sa finală, mereu aceeași, este deci întoarcerea la Idee și îndemnul la nașterea unui Ordin, în sânul căruia s-ar regăsi oameni superiori rămași fideli acestei Idei: „A nu înțelege acest realism al Ideii înseamnă să te ții de un plan, în fond, subpolitic: acela al naturalismului și al sentimentalismului, dacă nu chiar al retoricii patriotarde. Ideea, Ordinul, *élite*, statul, bărbați ai Ordinului – în asemenea termeni trebuie să fie menținute liniile atâta timp cât este posibil"[26]. Acest consemn are la Evola valoare de soluție.

Un anume tip etic trebuie să apară sau să reapară pentru ca problemele politice și sociale să fie, dacă nu chiar rezolvate, cel puțin

---

[23] Semnificația aristocrației în Krur, *Introduzione alla magia quale scienza dell'io*. Serie 1929, Tilopa, Roma, 1981, p. 34.

[24] *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 96 [aici p. 114].

[25] *Orientamenti*, cit., p. 18 [aici p. 314].

[26] *Orientamenti*, cit., p. 39 [aici p. 314].

„simplificate": „Acolo unde acest spirit s-ar afirma, s-ar simplifica multe probleme de ordin atât economic, cât şi social".[27] Poziţia adoptată de Evola în faţa problemelor politice este, în definitiv, aceea a unui elitarism etic cu un puternic conţinut „viril", dedus dintr-o concepţie metafizică a istoriei.

Polaritatea masculin-feminin

De la început, Julius Evola poate apărea istoricului ideilor ca încarnarea tipică, ba chiar extremă, a teoreticianului antidemocratic, a elitarismului aristocratic şi al valorilor lui *Ancien Régime*, adversar implacabil al ideilor lui 1789 şi a tot ceea ce l-a declanşat. El este, pe de altă parte, chiar aşa cum a fost adesea considerat. Dar a-l vedea pe Evola într-o asemenea manieră, înseamnă a pierde din vedere ceea ce îi face originalitatea şi îl face, la urma urmei, atât de dificil de clasificat în istoria gândirii politice. Mai degrabă, decât să rezumăm sau să parafrazăm ideile sale, aşa cum s-a obişnuit să se facă adesea, am vrea să arătăm că apropierea sa de politică pune nişte întrebări şi nişte probleme pe care am dori să le delimităm aici fără să răspundem neapărat la ele şi fără să pretindem că le rezolvăm.

Am amintit deja modul în care Evola opune statul poporului. O asemenea opoziţie nu este în sine originală. Ceea ce în schimb apare foarte original la Evola, este paralela pe care o face constant între această opoziţie şi polaritatea masculin-feminin pe baza simbologiei antice analogice a formei şi a materiei. „Forma", din punct de vedere clasic, a avut semnificaţia de spirit, „materia" aceea de natură, prima legându-se de elementul patern şi viril, luminos şi olimpic, cealaltă de elementul feminin, matern, pur vital".[28] Ideea care se deduce este că „statul stă sub semnul masculin, „societatea" şi, prin extensie, poporul, *demos* stă sub semnul feminin.[29] Această idee era deja prezentă în *Rivolta contro il mondo moderno*: „statul stă faţă de popor aşa cum principiul olimpic şi uranic stă faţă de cel ctonic şi „de jos", aşa

---

[27] *Orientamenti*, cit., p. 22 [aici p. 315].

[28] *L'idea olimpica e il diritto naturale* în *L'arco e la clava*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2000, p. 73.

[29] *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 34 [aici p. 87].

cum „ideea" şi „forma" (*nous*) stau faţă de „materie" şi „natură" (*hylè*), adică în raportul însuşi al unui principiu luminos şi masculin, diferenţiator, individualizant, şi fecundator faţă de o substanţă feminină labilă, promiscuă şi nocturnă. Sunt doi poli aceştia între care există o tensiune intimă care în lumea tradiţională s-a soluţionat în sensul unei transfigurări şi a unei legi de sus".[30] În aceeaşi carte, Evola susţinea deja că „sentimentul plebeu al Patriei afirmat odată cu Revoluţia Franceză şi dezvoltat de ideologiile naţionaliste ca mistică a neamului e, tocmai, cel al Mamei Patrii sacre şi atotputernice, este renaşterea unei forme de totemism feminin".[31] În *Gli uomini e le rovine* adaugă: „Noţiunile de naţiune, patrie şi popor ... aparţin în esenţă planului naturalist şi biologic, nu celui politic, şi se referă la dimensiunea „maternă" şi fizică a unei colectivităţi date".[32] Şi mai adaugă: „Imaginea Patriei ca Mamă, a Pământului ai căror fii suntem cu toţii şi faţă de care toţi suntem egali şi fraţi, trimite din nou în mod clar la acea ordine fizică, feminin-maternă, din care, cum s-a spus, se desprind „bărbaţii" pentru a crea ordinea virilă şi luminoasă a statului".[33]

Citatele s-ar putea multiplica. Ne aflăm aici în prezenţa unei constante majore a gândirii lui Evola şi în acelaşi timp a unei trăsături care îl distinge net de alţi gânditori ai tradiţiei. Jean-Paul Lippi ajunge chiar să scrie pe bună dreptate după părerea noastră, că „concepţia asupra lumii" a lui Evola se explică în întregime pornind de la bipolaritatea masculin-feminin[34], inclusiv dimensiunea ei în sens propriu politică, şi că „interpretarea metafizică a fenomenului politic, în care se încrede Evola, nu primeşte sens decât de la faptul de a fi supradeterminată de importanţa pe care o dobândeşte la el bipolaritatea mascul-femelă"[35].

---

[30] *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., pp. 67-68.

[31] *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., p. 367.

[32] *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 36 [aici p. 87].

[33] *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 37 [aici p. 88].

[34] *Julius Evola, métaphysicien et penseur politique. Essai d'analyse structurale*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1998, p. 210.

[35] *Julius Evola*, cit., p. 12 Cfr. şi p. 179: „Toată doctrina politică evoliană se înscrie în schema generală a bipolarităţii masculin-feminin şi se bazează pe convingerea că statul poate şi trebuie să fie expresia politică a virilităţii spirituale".

Să spunem pe scurt că la Evola „virilitatea" este asociată constant unor noțiuni precum forma, supranaturalul, spiritul, rațiunea, abstracția, luminozitatea „solară", verticalitatea, absolutul – „feminitatea" evocând, dimpotrivă, materia, natura, sufletul, sentimentul, concretul, tenebrele „ctonice" sau „lunare", orizontalitatea, relativul etc. Chestiunea care apare atunci este să știm cum trebuie să punem sau să articulăm raporturile între aceste două serii de elemente.

Unei asemenea chestiuni Evola îi aduce un răspuns ambiguu. Când vorbește despre bărbat și femeie, insistă de mai multe ori asupra complementarității sexelor și asupra faptului că, din cauza diferenței dintre ele, chestiunea respectivei lor superiorități sau inferiorități este lipsită de sens. Totuși mai afirmă tocmai că este chiar elementul masculin, considerat ca formă autonomă, cel care trebuie să impună semnul său, amprenta sa, asupra elementului feminin, considerat ca materie eteronomă. Complementaritatea lor merge înainte cu aceiași pași cu subordonarea. Este o complementaritate ierarhizată, fondată pe preeminența primului termen (masculin, deci anagogic) asupra celui al doilea (feminin, deci catagogic). Este, pe de altă parte, o complementaritate nu dialectică, ci dimpotrivă deschis antidialectică, întrucât Evola susține că „din punctul de vedere al eticii tradiționale este rău și non-valoare ceea ce în femeie este bărbat și în bărbat este femeie"[36].

Dar Evola nu se limitează să plaseze polaritatea masculin-feminin în interiorul societății. Face din ea și o cheie a concepției sale asupra istoriei și a concepției sale asupra raporturile dintre culturi și civilizații. Astfel el opune civilizația declanșată de „Lumina Nordului" – „Tradiția primordială" este pentru el de origine „hiperboreană sau nordico-occidentală" – purtătoare a unui *ethos* viril, „luminos", și a unei spiritualități eroice și războinice culturilor Sudului, care corespund în ochii săi „lumii ctonice" a Mamei și a Femeii.

Acum, aici, nu mai este complementaritate, ci opoziție ireductibilă. Evola o spune cu cea mai mare precizie: „Două atitudini fundamentale sunt posibile în fața realității supranaturale. Una este aceea solară, virilă, pozitivă, care corespunde idealului sacrei regalități și a cavaleriei. Cealaltă este lunară, feminină, religioasă, pasivă, corespunzătoare idealurilor sacerdotale. Dacă a

---

[36] *Metafisica del sesso*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1996, p. 198.

doua a aparţinut în mod principal civilizaţiilor semitico-meridionale, dimpotrivă, bărbatul nordic şi cel indogermanic a fost mereu solar"[37]. Ceea ce Roma a avut mai mult roman, mai spune Evola, s-a format „printr-o luptă neîncetată a principiului viril şi solar al Imperium-ului contra unui obscur substrat de elemente etnice, religioase şi în plus mistice [...] unde cultul teluric şi lunar al marilor Zeiţe Mame ale naturii juca un rol foarte important"[38]. Pe plan mitologic, zeii cereşti, diurni, virili, olimpici, se opun divinităţilor ctonice, nocturne, terestre, feminine şi materne, „dragi mai ales – straturilor plebee"[39]. Pe plan social, patriarhatul indo-european este considerat opunându-se în acelaşi mod matriarhatului oriental"[40].

O asemenea „luptă neîncetată" nu se limitează pentru Evola doar la Antichitate. Dimpotrivă, ea constituie, în ochii săi, unul dintre elementele centrale ale istoriei, în măsura în care procesul de decadenţă, pe care el îl stigmatizează, constă tocmai în avansarea progresivă a valorilor proprii „raselor obscure" şi „lunare" şi în declinul corelativ al valorilor proprii spiritului viril „olimpic" şi hiperborean, pe care primii îi ameninţă, constant, „să îi dizolve"[41]. Criticile, pe care el le adresează adversarilor săi, sunt, din acest punct de vedere, fără echivoc. Creştinismului, pe care îl descrie sub forma

---

[37] Conferinţă din 10 decembrie 1937; acum în *Julius Evola nei rapporti delle SS*, Fondaţia J. Evola, Roma, 2000, p. 23.

[38] *Storia segreta di Roma antica: i „libri sibillini"*, în *La Difesa della razza*, 5 februarie 1941. Se va observa că Evola enumeră etruscii şi pelasgii printre popoarele ne-indoeuropene, afirmaţie discutabilă (şi, pe de altă parte, azi tot mai mult pusă în discuţie). Elementul grec, luat global, a atras, pe de altă parte, atenţia întotdeauna mai puţin decât elementul roman.

[39] *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 34 [aici p. 75].

[40] Se recunoaşte aici influenţa lui Bachofen, şi în acelaşi timp, ideea, azi aproape abandonată (cu excepţia unor anumite medii feministe), că acest cult al divinităţii feminine sau existenţa unui sistem de filiaţie matrilineară merge, obligatoriu, în paşi egali cu o adevărată „ginecocraţie", adică o autoritate preponderentă a femeilor în domeniul politic şi social. Cfr. Julius Evola, *Il matriarcato nell'opera di J.J. Bachofen*, Fundaţia J. Evola, Roma, 1990. La acest punct al demonstraţiei, Evola nu cheamă în cauză omniprezentul patriarh al anticului Israel.

[41] *Rivolta contro il mondo moderno*, op. cit., p. 250 („componentă dizolvantă").

sa primitivă ca tipica religie de „*Kali-yuga*"[42], îi reproșează că a contribuit ca religie a „dragostei" și ca purtătoare a ideii „lunare" de egalitate morală a tuturor oamenilor, la „devirilizarea spirituală" a Occidentului. El îi acuză pe guelfi, adversari ai ghibelinilor în timpul chestiunii investiturilor, că au vehiculat „antica viziune ginecocratică" al unei „dominații spirituale a principiului matern asupra masculului"[43]. Când denunță democrația și socialismul, o face pentru a spune că prin ei „se îndeplinește și translația de la masculin la feminin"[44], pentru că „niciodată *demos*, femeiă prin natură, nu va avea o voință proprie, clară"[45]: „Legea numărului", caracteristică „domniei maselor", este deci și ea de inspirație „ginecocratică". Atunci când critică arta modernă, constată în ea manifestarea unor „tendințe intimiste", expresii caracteristice unei spiritualități feminine"[46]. În altă parte, el se referă la Otto Weininger pentru a sublinia „afinitățile spiritului feminin cu cele ale spiritului ebraic". Denunță în rasismul biologic o doctrină caracteristică domniei cantității, căreia îi subliniază caracterul „naturalist" și deci feminin. Invers, face elogiul autarchiei economice, ea îi apare ca o transpunere a ideii masculine a autonomiei de sine, ceea ce îi este suficient pentru ca să-i confere o valență „etică"[47].

---

[42] *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo. Analisi critica delle principali correnti moderne verso il „sourasensibile"*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1971, p. 126. Evola, așa cum s-a văzut, ajunge să atribuie o natură „feminină" idealului sacerdotal, opinie care nu putea decât să-l scandalizeze pe René Guénon. Considerându-se el însuși ca un „guerriero" (războinic n.t.), Evola afirmă că elementul viril rezidă, nu în sacerdoțiu, ci în regalitate, ceea ce îl conduce să definească „tipul regal" ca „tipul masculin care individualizează și domină substanța originară, concepută ca mamă și ca femeie" (*Autorità spirituale e potere temporale*, în Krur 1929, cit., p. 339). Regalității îi revine primatul în fața sacerdoțiului, exact așa cum, în simbol, soarele îl are față de lună, bărbatul față de femeie". *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., p. 114.

[43] *Rivolta contro il mondo mderno*, cit., p. 334.

[44] *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 35 [aici p. XX].

[45] *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 39 [aici p. XX].

[46] *Cavalcare la tigre. Orientamenti esistenziali per un'epoca della dissoluzione*, Edizioni Mediterranee, Roma, 200, p. 133.

[47] *Eticità dell'autarchia*, în *Il Regime fascista*, 7 iunie 1938; un text practic asemănător, extras din *Corriere padano* 1 martie 1938, în *Fascismo e Terzo Reich*, cit., pp. 143-148.

Aşadar, fără îndoială, pentru Evola, trăsătura cea mai evidentă a crizei existenţiale moderne constă în dispariţia „virilităţii spirituale" – titlul capitolului 7 din *Rivolta contro il mondo moderno* – sub efectul, mai întâi al înaintării valorilor feminine, apoi al tendinţei nediferenţierii sexelor. „Difuzarea pandemică a interesului pentru sex şi femeie marchează orice eră crepusculară ... Pandemia sexului este unul din semnele caracterului regresiv al epocii actuale: pandemia a cărei alternativa naturală este ginecocraţia, acea tacită preeminenţă a tot ceea ce, direct sau indirect, este condiţionat de elementul feminin"[48]. „Astfel situată sub semnul involuţiei", evidenţiază Jean-Paul Lippi, „istoria ... apare ca un proces de feminizare"[49]; istoria este „dominaţie continuu accentuată a polului feminin asupra polului masculin al fiinţei"[50]. Modernitatea se asimilează atunci unei „întoarceri la matriarhat" la o „materie" emancipată de orice „formă", Morfogeneza modernităţii este înainte de toate devirilizantă şi potenţial castrantă. Suntem evident impresionaţi de acest mod în care, la Julius Evola, principiul feminin sau valorile feminine sunt mereu reprezentate ca o ameninţare pentru „puterea masculină", ca un risc al „destituirii virilului"[51]. Şi asta cu atât mai mult cu cât Evola, în măsura în care se vrea în acelaşi timp suveran şi războinic, atribuie noţiunii de *putere*, cu care lectura lui Nietzsche îl familiarizase în tinereţea sa, o importanţă decisivă. Întrucât era caracteristica evidentă a virilităţii, el afirma în anii douăzeci că puterea îşi găseşte în ea însăşi propria justificare. Ea este „principiul absolutului", „arbitrara cauzalitate necondiţionată", „acţiunea care se justifică de la sine". Ulterior, mergând şi mai mult împotriva curentului faţă de alţi gânditori ai „tradiţionalismului integral", Evola nu a ezitat niciodată să definească Tradiţia ca fiind înainte de toate „forţă", „energie", „putere". A doua carte a sa, apărută în 1926 şi consacrată tantrismului, se intitula „L'uomo come potenza" (Bărbatul ca putere) (devenită apoi *Lo Yoga della potenza* (*Yoga puterii)* în ediţia revăzută din 1949). Tantrismul, într-adevăr, este în primul rând o „concepţie a lumii ca putere"[52], o doctrină care concepe corpul ca un rezervor de putere (*Shakti*). Această tematică a „puterii"

---

[48] *Metafisica del sesso*, cit., pp. 31-32.

[49] Julius Evola, cit., p. 73.

[50] Julius Evola, cit., p. 10.

[51] *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., p. 254.

[52] *Il Cammino del Cinabro*, cit., p. 70.

este evident legată la Evola, de aceea a „virilității spirituale". Contrastul dintre tradiție ca putere și modernitate ca fiind castrare potențială, ca pericol pentru virilitate, nu poate să nu fie elocvent.

Fără îndoială, observațiile precedente, nu permit risipirea ambiguității mai înainte menționată referitoare la raporturile dintre statul „masculin" și poporul „feminin" din gândirea evoliană, dar pot ajuta descrierii lor amănunțite. Această ambiguitate ține de faptul că modelul bipolar la care se referă Evola este câteodată utilizat pentru a fonda o complementaritate ierarhizantă, uneori pentru a ilustra o opoziție ireductibilă sau o incompatibilitate radicală. În multe cazuri, observă Jean-Paul Lippi, Evola pare „să privilegieze ierarhizarea polilor masculin și feminin în relație cu complementaritatea lor, ceea ce îl duce practic la excluderea celui de al doilea"[53]. Dar ierarhizarea presupune încă o unitate, implică o conglobare în interiorul aceleiași structuri. Or, de cele mai multe ori, nu există îndoială că nu este defel complementaritatea, nici înglobarea ierarhizantă pe care Evola le recomandă în comparație cu valorile feminine, ci mai degrabă înlăturarea, îndepărtarea lor și o luptă activă împotriva a tot ceea ce ele reprezintă. Valorile feminine sunt atunci definite ca valori *inamice*, cu ele nu există posibilitatea minimului compromis. Ce se întâmplă atunci în interiorul societății?

În realitate, pare sigur că, pentru Evola, bărbații nu pot să aparțină *élite*-i – mai ales când ea se compune în sânul unui Ordin – decât separându-se de femeie. De fapt, el declară explicit că bărbații nu pot crea „Ordinea virilă și luminoasă a statului" decât separându-se de „ordinul feminin-matern"[54]. El subliniază renașterea unei „lumi clare, virile, articulate, făcută de bărbați și de conducători de bărbați"[55]. De altfel, nu-și ascunde aprobarea pentru celibat și, în mod hotărât, refuzul de a avea copii, afirmând că este un bine pentru bărbații liberi și creatori de a fi *sine impedimentis*, fără să aibă nimic care să-i împiedice sau să-i limiteze: „idealul societății bărbaților" nu poate fi, evident, acela de paroh sau de mic burghez „de casă și copii". El însuși se mândrește de a fi trăit mereu „străin de *routines* atât profesionale cât și

---

[53] Julius Evola, cit., p. 62.

[54] *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 37 [aici p. 89].

[55] *Orientamenti*, cit., p. 21 [aici p. 314].

[56] *Il Cammino del Cinabro*, cit., p. 15.

sentimentale şi familiare"[56]. Căsătoria, pentru el ca şi pentru Sfântul Pavel, nu este decât un expedient. Punerea în gardă pare totuşi să meargă mult mai departe de un dispreţ justificat pentru „mica viaţă burgheză". Există în avertismentele sale ceva care, nu numai că face din femeie o ameninţare intrinsecă, dar tinde să devalorizeze tot ceea ce aparţine ordinului fiinţei pur şi simplu, al naturalului pur şi simplu, al carnalului pur şi simplu. În această critică a „naturalismului" şi a cărnii, ca şi în acuzaţia adusă „absurdităţii procreării" se întâlneşte la el o tendinţă „gnostică", care s-ar putea foarte bine defini marcionită sau catară.

Individualismul evolian

O altă întrebare pe care o ridică gândirea politică a lui Evola decurge din rolul pe care îl joacă la el noţiunea de individ. Dacă ne conformăm criticilor sale aduse liberalismului ca fiind o doctrină fondată pe individualism şi pe o concepţie „informă" a libertăţii, critică cu caracter eminamente clasic în mediile antiliberale, suntem, evident, convinşi să tragem concluzia că o asemenea noţiune nu a avut, la el, decât o rezonanţă negativă. Totuşi, dacă ţinem cont de evoluţia sa personală şi dacă punem în perspectivă tot ceea ce el a putut să scrie asupra temei, ne dăm seama foarte repede că această problematică este mai complexă decât poate să pară.

În anii douăzeci, tânărul Evola a început, într-adevăr, să profeseze un „individualism absolut". De asemenea, a redactat în aceşti ani o operă importantă *Teoria e Fenomenologia dell'Individuo assoluto* (Teoria şi Fenomenologia Individului absolut – care apoi a fost punctul de plecare pentru două cărţi distincte[57], despre care nu ezită să spună că ele reprezentau „expresia sistematică şi definitivă" a „doctrinei" sale[58]. Acest individualism, profesat de Evola în timpul perioadei sale dadaiste,

---

[57] *Teoria dell'Individuo assoluto*, Bocca, Torino, 1927; *Fenomenologia dell'Individuo assoluto*, Bocca, Torino, 1930. Cfr. şi scrierile aceleiaşi perioade adunate în Julius Evola, *L'idealismo realistico*, 1924-1928, sub îngrijirea lui Gian Franco Lami, Fundaţia J. Evola, Roma, 1997.

[58] *Scrisoare către Mircea Eliade*, 28 mai 1930, cit. în Gianfranco de Turris, *L'Iniziato e il Professore*, în AA.VV., *Delle rovine ed oltre*, sub îngrijirea lui M. Bernardi Guardi şi M. Rossi, Antonio Pellicani Editore, Roma, 1995, p. 226.

se resimte mai ales de influenţa idealismului german, a gândirii lui Nietzsche şi a anarhismului individualist a lui Max Stirner. Evola îşi propunea atunci să enunţe o teorie filosofică care se străduia să ducă idealismul la ultimele sale consecinţe, exprimând „exigenţa de autoafirmare absolută a individului". Ca urmare, va spune în altă parte că a extras mai ales din Nietzsche ideea unei revolte bazate pe „afirmarea principiilor unei morale aristocratice şi a valorilor fiinţei care se eliberează de orice legătură şi care îşi este sieşi propria lege"[59] – formulare care nu este lipsită de o anumită ambiguitate, pentru că şi în doctrina liberală individul îşi este „sieşi propria lege". De fapt, „Individul absolut" este înainte de toate cel care se plasează pe sine însuşi ca principiu central şi arbitru al oricărei determinări. Voinţa sa, fiind eliberată de orice constrângeri, de orice limitare, este liberă în dublul sens: de arbitrară şi necondiţionată, ea este sinonimul puterii pure. Individul absolut vede aşadar existenţa ca un continuu proces de autoafirmare, liber de orice soi de contingenţă şi determinare. Există în această viziune un anumit caracter solipsistic: individul unic şi absolut este, la urma urmelor, în ochii săi, tot ceea ce există.

Chestiunea, pe care trebuie să ne-o punem este de a şti, dacă „tipul de om" susţinut de Evola în scrierile sale politice, este foarte departe de acest „Individ absolut", centru de putere şi de voinţă, la care voinţa de a fi şi voinţa de a domina coincid, este omul absolut suveran, aşa cum îl va reformula Evola în cadrul concepţiei sale tradiţionaliste. Suntem deci la începutul anilor treizeci când Evola pare să fi abandonat sau modificat premisele sale individualiste. Începând cu această perioadă recuperează de partea sa critica care opune în mod clasic *individul* şi *persoana*, şi acuză un individualism în care nu va înceta să vadă „esenţa liberalismului". Individualismul deci nu mai este baza atitudinii aristocratice, ci o contrazice direct. Nu mai este sinonim cu superioritatea individuală, ci cu universalismul egalitar şi disoluţia socială. Totuşi, în timp ce critica clasică a individualismului îi contrapune de obicei nişte entităţi colective (popor, naţiune, comunitate etc.) într-o perspectivă hotărât olistică, acuzând individualismul liberal de distrugerea caracterului eminent organic al unor asemenea entităţi, Evola apucă pe un drum total diferit. Există, bineînţeles,

[59] *Il Cammino del Cinabro*, cit., p. 15.

şi aici, ca întotdeauna la el, o mare coerenţă: în măsura în care orice comunitate, orice grup colectiv depind în ochii săi de un nivel „naturalist" inferior, de o dimensiune feminină care se află „jos", nu este vorba la el de plasarea poporului, a societăţii sau a naţiunii deasupra individului. Când Evola va combate individualismul liberal o va face aşadar în numele unei *alte concepţii a individului*, aceea a „individului diferenţiat". Individualismului care concepe individul ca pe un atom nediferenţiat, ca element „atomic", Evola îi opune o concepţie, care prin diferenţieri succesive, tinde spre idealul „persoanei absolute": „A fi pur şi simplu „om" este mai puţin faţă de a fi „persoană", calitate care implică deja trecerea pe un plan superior celui natural şi „social". La rândul ei, a fi persoană reprezintă un gen care se diferenţiază ulterior în grade, funcţii şi demnităţi [...] potrivit unei structuri în piramidă, în vârful căreia ar trebui să apară, mai mult sau mai puţin, apropiaţii *persoanei absolute* – adică ai aceleia realizate în cel mai înalt grad, care reprezintă astfel scopul şi centrul natural de gravitaţie al întregului ansamblu"[60].

Folosirea termenului „persoană", pe care Evola o opune „individului", nu trebuie să nască iluzii. În timp ce critica antiliberală clasică dă acestui termen o definiţie care pune imediat accentul pe dimensiunea ei socială – persoanei, în măsura în care ea este subiect concret, înscrisă şi prinsă într-un context dat, în opoziţie cu individualismul ca subiect abstract, privat de apartenenţele sale –, Evola îi dă cu totul altă definiţie. Persoana, la el, nu se defineşte deloc pornind de la apartenenţa sa, ci prin faptul că ea este „deschisă spre înălţime", adică în măsura în care ea aderă la principii superioare. A fi o persoană, în această accepţiune, nu înseamnă a aparţine unei societăţi sau unei comunităţi de tip organic, ci a face parte dintr-o *élite*. Acesta este un punct esenţial, prea adesea pierdut din vedere.

Dacă se reia opoziţia clasică descrisă de Louis Dumont între individualism şi olism[61], Evola nu se situează prin nimic alături de olism. Toate doctrinele olistice susţin că omul este inseparabil de

---

[60] *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 53 [aici pp. 86-87].

[61] Louis Dumont, *Homo hierarchicus*, Gallimard-Tel, Paris, 1979; *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*, Seuil, Paris, 1983; trad. it. Homo hierarchicus, Adelphi, Milano, 1991.

apartenența sa, că nu se știe despre care om este vorba până nu se cunoaște și cărei colectivități îi aparține. Ele adaugă că umanitatea nu este compusă din indivizi, ci din ansambluri de indivizi: popoare, comunități, culturi etc. Evola afirmă dimpotrivă că persoana împlinită este oarecum degrevată de orice dimensiune socială, tocmai pentru că s-a eliberat de tot ceea ce este „inferior". Or, liberalismul este și doctrina potrivit căreia omul nu este nici imediat și nici fundamental social, ceea ce stă la baza concepției sale asupra libertății ca drept individual și posibilitatea de a dispune de sine. Și acesta este motivul pentru care Enrico Ferri a putut să afirme că individualismului egalitar, Evola se limitează să-i opună o „versiune aristocratică a individualismului", adăugând că „principalele teze programatice ale individualismului sunt, într-adevăr, împărtășite și de Evola, tradiționalistul: prima ar fi că natura umană este individuală și umanitatea nu este compusă din ansambluri sociale, ci din indivizi"[62]. Punctul comun între liberalism și gândirea evoliană ar fi că societatea *nu* prevalează – fie că e vorba de persoană fie de individ. Un alt punct comun care ia naștere din cel precedent, este aceeași ostilitate viscerală față de ideea de „justiție socială", chiar dacă, bineînțeles, ea se exprimă pornind de la premise diferite. „Orice teză socială" este o deviație legată de aceeași tendință nivelatoare regresivă stigmatizată deja de noi; cu atât mai mult cu cât, fiind singurul titlu de reacțiune împotriva ei, individualismul și anarhismul au, fără îndoială, un drept al lor, un caracter mai puțin degradant"[63]. Această ultimă observație este semnificativă.

Deci atunci când Evola denunță universalismul politic sau cosmopolitismul, nu o face atât pentru faptul că universalismul degradează identitățile colective, cât mai degrabă pentru că noțiunea de „umanitate" reprezintă în ochii săi tot ce poate fi mai departe de individ, așa cum îl concepe el. Poporul sau națiunea, s-a spus, sunt pentru el mai bune decât umanitatea, dar aceasta doar în măsura în care ele reprezintă niște nivele mai diferențiate. Pentru Evola, ele se situează în schimb mult mai jos față de *élite*

---

[62] „*Cavalcare la tigre*", *e l'individualismo di Julius Evola*, în *La Società degli individul*, n. 3, 1998, p. 77.

[63] *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 52 [aici p. XX]. Cfr. și a patra parte din *Cavalcare la tigre*, intitulată „Disoluția individului".

aristocratică, care este purtătoarea de valori superioare oricărui interes al colectivității, și al cărei rol este de a accelera „procesul de la general și de la colectiv spre *individual* [sublinierea noastră], care dă sensul oricărui progres"[64]. Persoana diferențiată prevalează asupra entității colective sau sociale, indiferent care este. Christophe Boutin, autorul unei importante biografii consacrate lui Julius Evola, a crezut de a fi descoperit la acesta din urmă o „natură profundă de războinic individualist"[65]. Dacă este individualist, este în realitate în maniera individului care se demonstrează a fi el însuși, pe bună dreptate sau nu, ca absolut superior masei. Individualismul este deci la el de nedespărțit de elitarism, cu tot ceea ce acesta presupune: oroare față de conformism, refuz de a fi „ca ceilalți" – atitudine susceptibilă să ducă în direcții foarte diferite. Acest elitarism constituie numitorul comun al tuturor perioadelor existenței sale. În timpul întregii sale vieți, Evola a vrut să se distingă de „plebe", față de care nu și-a ascuns niciodată disprețul. S-a diferențiat de ea ca dandy, ca dadaist, ca susținător al individului absolut, apoi ca reprezentant al unei școli tradiționaliste care a furnizat elitarismului său puternice justificări doctrinale. Înclinația sa pentru esoterism, magie, alchimie sau ermetism este sigur congenială acestui sentiment de a aparține unei mici serii („Ordinul") și de a fi el însuși o „persoană absolută": esoterismul se adresează prin definiție „inițiaților". S-ar putea spune că din acest punct de vedere, la Evola, voința (și sentimentul) de a nu fi „ca ceilalți" a precedat, nu a urmat enunțării a ceea ce justifica această luare de distanță și acest orgoliu, adică conștiința clară a motivelor unei asemenea atitudini. Opoziția sa radicală față de lumea înconjurătoare nu a încetat să oscileze între refuz și negație, orice ar fi fost, în tinerețea sa, în numele libertății necondiționate a Individului absolut (lumea exterioară ca inexistentă sau ca pură limitare de sine), sau, în

---

[64] *Due facce del nazionalismo*, în *La vita italiana*, martie 1931, acum în *Julius Evola, Fascismo e Terzo Reich*, cit., p. 127.

[65] *Tradition et reaction: la figure de Julius Evola*, în *Mil neuf cent* n. 9, 1991, p. 93. Se poate observa că unul din rapoartele secrete asupra lui Evola redactate în cadrul lui *Ahnenerbe*, raport care a fost adresat la 31 august 1938 lui Himmel, face mențiune despre „individualismul" său „absolut". Cfr. *Julius Evola nei documenti segreti dell'Ahnenerbe*, sub îngrijirea lui B. Zoratto, Fundația J. Evola, Roma, 1997, pp. 33-43.

perioada maturității sale, în numele unei metafizici a istoriei care interpretează toată istoria trecută ca declin, și care disprețuiește perioada prezentă considerată ca sfârșit de ciclu.

Este posibil ca de această tendință spre solipsism să fie nevoie să legăm ceea ce Evola spune referitor la „impersonalitatea activă". Prin intermediul acestei formule, Evola desemnează omul care a depășit sinele său propriu-zis uman și care se ridică la nivelul metafizicului, acționând doar conform principiilor. Dar rămâne de aflat cum poate „impersonalitatea activă" să fie încă trăsătura unei „persoane diferențiate". Lucrurile se clarifică dacă se admite că „impersonalitatea activă" caracterizează înainte de toate pe „regele lumii", care o guvernează în felul în care steaua polară „guvernează" cerul: printr-o imobilitate de unde pare să derive orice mișcare. Evola spune că scopul final al existenței *élitei* este să facă în așa fel încât să apară „primul dintre aristocrați"[66], Monarhul, în care se manifesta „ceva suprapersonal și non-uman"[67]. Un asemenea Monarh este în anumite privințe în același timp centrul lumii, iar lumea pentru sinele său este suveranitate absolută, libertate absolută, putere absolută.

Stat organic sau societate organică?

Julius Evola definește frecvent statul, potrivit preferințelor sale, ca „organic". El afirmă astfel că „orice stat adevărat a avut întotdeauna un anumit caracter organic"[68]. Declară că „autentica structură imperială" ar putea să se definească ca un „organism făcut din organisme"[69]. Vorbește și de o „naturală analogie existentă între ființa individuală și acel mare organism care este statul"[70]. Pare să adopte astfel punctul de vedere al teoreticienilor politici ai organicismului. Noțiunea însăși de „stat organic" are, totuși, ceva problematic. Julius Evola este, într-adevăr, adversarul oricărei forme de „naturalism". Nu nutrește decât neîncredere pentru tot

---

[66] *Due facce del nazionalismo*, cit., în *Fascismo e Terzo Reich*, cit., p. 126.

[67] *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 85 [aici p. 113].

[68] *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 66 [aici pp. 114].

[69] *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 243 [aici p. 267].

[70] *Lo Stato e il lavoro*, în *ricognizioni. Domini e problemi*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1974, p. 36.

ceea ce aparţine ordinului biologicului. Chestiunea este deci de a şti cum poate acest antinaturalism riguros să se împace cu „organicismul" său.

Este deja un element revelator, că Evola atribuie această calitate de „organic" statului. Teoreticienii politici ai organicismului – cu posibila excepţie a lui Othmar Spann – practic nu vorbesc în realitate niciodată de un „stat organic". Vorbesc, mai degrabă, de societate organică, de cultură organică, de comunităţi organice etc. Şi modelul la care-ci se referă este incontestabil un model bazat pe ştiinţele vieţii: o societate sănătoasă este o societate în care în relaţiile sociale există atâta flexibilitate cât există între organele unei fiinţe. Bineînţeles, e evident că, dacă Evola preferă să vorbească de „stat organic", o face întrucât pentru el statul este incomensurabil superior societăţii. Dar un stat poate fi, el însuşi, organic? Pentru teoreticienii clasici ai organicismului, răspunsul este în general negativ: doar societatea poate fi organică, în mod precis, pentru că un organism se defineşte ca un tot şi pentru că nu s-ar putea apoi reduce sau identifica doar cu o parte a societăţii, fie ea chiar şi cea eminentă. O societate organică poate, bineînţeles, să aibă instituţii care să funcţioneze în aşa fel ca să menţină caracterul organic, dar aceleaşi instituţii nu ar putea să fie caracterizate drept organice: un stat nu este niciodată un organism de sine stătător. În perspectiva organicistă clasică, este de altfel ceea ce adesea ameninţă în mod major organicitatea societăţii. Evola scrie că „organic este un stat când are un centru, şi acest centru este o idee care informează despre sine în mod eficace diferitele domenii"[7]. Dimpotrivă, pentru organicismul clasic, o societate are cu atât mai puţin nevoie de un „centru" în măsura în care ea este sigur organică, pentru că ceea ce defineşte organicitatea corpului social, nu este dependenţa sa faţă de un centru („capul"), ci tocmai complementaritatea naturală a tuturor părţilor sale.

„Organicismul" lui Evola este deci foarte diferit de cel clasic. Acesta din urmă, care de cele mai multe ori a fost legat de doctrinele olistice, tinde în mod sistematic să minimalizeze statul şi instituţiile statale, considerate ca intrinsec „mecaniciste", şi să le atribuie rolul principal colectivităţilor de bază şi poporului.

---

[7] *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 66 [aici p. 114].

Organicitatea, la teoreticienii organicismului, a fost mereu asociată cu ceea ce se află „jos" și cu ceea ce este „spontan". Critica lor, în general, constă în a opune unei concepții mecanice, raționalizate, abstracte, dacă nu chiar excesiv „apolinice" a existenței sociale, prerogativele viului, ale sensibilului, ale carnalului, manifestate în spiritul dionisiac și în „sufletul poporului". Acum Evola adoptă rolul de a proceda invers, întrucât pentru el sufletul, sensibilul, poporul, colectivul etc. trimit din nou sistematic la dimensiunile „inferioare" ale existenței. Evola spune de asemenea că „ideea organică are drept alternativă pe aceea a unei forțe formatoare a celuilalt"[72]. Este tocmai ceea ce resping teoreticienii organicismului clasic: pentru ei, organicitatea este un dat de fapt, prezent din start: el nu ar putea rezulta de la un stimul care provine „de sus", acesta neputând decât, dimpotrivă, să-l slăbească.

În măsura în care implică o desprindere radicală a organicului și a biologicului, rămâne deci de stabilit exacta importanță a unui „organicism de sus". Se poate vorbi de un „organicism" într-o societate care, departe de a fi un scop, este doar mijlocul de a face să apară o *élite* care tinde ea însăși la „persoana absolută"? Un „Stat adevărat" care vrea să se elibereze de orice condiționare naturalistică poate fi într-adevăr „organic"? În fine, organicitatea poate fi rezultatul autorității, al puterii și al voinței? Asupra acestui punct, experiența istorică invită cel puțin la prudență. În cursul istoriei, într-adevăr, de fiecare dată când un stat s-a declarat deținător al unei puteri suverane absolute, organicitatea acestuia nu a crescut, ci s-a diminuat. Cazul Franței este în această privință surprinzător. Evola a observat, cu justețe, că în voința ei de a se elibera de autoritatea papei și a împăratului, puterea reală în Franța s-a desprins de orice principiu spiritual superior. Dar nu e mai puțin adevărat că și Franța constituie modelul cel mai reușit al unei creări de națiune din partea statului. Acum, ea este, de asemenea, țara în care autoritatea statală, definită pornind de la Jean Bodin ca indivizibilă și inalienabilă, a sărăcit major organicitatea socială și a distrus autonomiile locale, în timp ce, din contra, autonomiile locale au fost întotdeauna apărate acolo

---

[72] *Funzione e significato dell'idea organica*, în *Ordine Nuovo*, II, 4 decembrie 1971, pp. 13-23; apoi în Julius Evola, *Cultura e politica*, Fundația J. Evola, Roma, 1978.

unde există poporul sau naţiunea care au creat statul. Este la fel de elocvent că modelul opus este cel al imperiului, căruia Evola i-a consacrat unele din cele mai bune pagini ale sale. Imperiul romano-german a respectat incontestabil mai bine organicitatea societăţii faţă de statul-naţiune. Dar l-a respectat mai bine în măsura în care puterea sa nu era absolută şi necondiţionată, ci, dimpotrivă, era relativ slabă, acolo unde suveranitatea era împărtăşită şi repartizată şi acolo unde puterea se îngrijea mai puţin să-şi impună „forma" diferitelor colectivităţi locale, decât să respecte cât mai mult posibil autonomia lor. Principiul însuşi al oricărei construcţii imperiale este, de fapt, principiul de subsidiaritate. Nu ar trebui să uităm că acest principiu implică a acorda *bazei* maximul puterii posibile şi a nu permite să urce din nou spre „înalt" decât partea de autoritate şi decizie care nu se poate exercita aici.

Între monarhie şi revoluţie conservatoare

Julius Evola s-a considerat întotdeauna ca un reprezentat al „adevăratei Drepte", pe care el a definit-o ca fiind „custode al ideii de stat adevărat" şi ca familia de gândire care a ştiut să-şi însuşească „valorile politice, ierarhice, calitative, aristocratice şi tradiţionale[73].

Trebuie să înţelegem prin aceasta o Dreaptă, care nu numai că respinge Revoluţia de la 1789 şi consecinţele ei, dar face efortul să menţină viu ansamblul de principii al atitudinilor mentale şi al valorilor spirituale caracteristice unei concepţii metafizice a existenţei derivată din „Tradiţia primordială". Această definiţie rămâne totuşi ambiguă, nu numai din cauza poliseniei cuvântului „Dreapta" – au existat în istorie multe drepte diferite, dintre care, bineînţeles, fiecare se considera ca fiind singura autentică – dar şi a faptului că, prin mai multe aspecte, binomul Stânga-Dreapta apare azi tot mai relativ, şi din însăşi extrema originalitate a gândirii evoliene care pare să-l facă ireductibil oricărei familii politice prestabilite.

A determina şi a specifica cu exactitate poziţia politică a lui Evola, este, de fapt, mai dificil, decât pare. Multe lucruri, începând

---

[73] *Lo stato e il lavoro*, cit., p. 31.

de la critica sa făcută democrației și de la luările sale de poziție în favoarea unei forme de autoritate transcendente și absolute, îl apropie la prima vedere de curentul monarhic și contrarevoluționar. El însuși s-a declarat de altfel de mai multe ori adept al monarhiei. „Se poate afirma cu tărie", scrie el, de exemplu, „că o Dreaptă adevărată fără monarhie apare ca fiind lipsită de centrul său natural de gravitație și de cristalizare"[74]. Sau: „Nouă ne este foarte greu să concepem o Dreaptă adevărată dacă nu există o monarhie"[75]. Și totuși, anticreștinismul său, apologia făcută „societății de bărbați", insistența asupra doctrinelor esoterice și orientale, condamnarea politicii regilor Franței, mai ales modul în care face să acționeze în mod egal monarhismul și aristocratismul[76] pot fi dificil acceptate (și de fapt au fost frecvent respinse) de către mediile realiste și contrarevoluționare. El însuși, pe de altă parte, niciodată nu ar fi putut să subscrie opiniei lui Louis de Bonald, după care „omul nu poate exista decât pentru societate, și societatea nu îl formează decât pentru ea"[77]. Critica sa adusă regimurilor naționale și statului-națiune îl îndepărtează, de altfel, radical de familia naționalistă. Dimpotrivă, concepția sa absolutistă asupra suveranității contrazice imediat ideile federaliste, conform cărora „de jos" trebuie să provină voința de a se federaliza autonomiile locale. În sfârșit, gândirea sa, apare ireconciliabilă cu ecologismul integral care susține o „reîntoarcere la Pământul-Mamă" și un refuz de a lăsa ca omul să impună fără

---

[74] *Il fascismo visto dalla Destra*, cit., p. 45, *Faxscismo e Terzo Reich*, cit., p. 57.

[75] *La Destra e la cultura* în *Ricognizioni*, cit., p. 222, Cfr. și Julius Evola, *Citazioni sulla Monarchia*, Thule, Palermo, 1978.

[76] Vom aminti aici că, cel puțin în cazul Franței, relațiile dintre rege și aristocrație au fost mai mult decât frecvent conflictuale: suveranii francezi au luptat în mod constant împotriva „feudatarilor". Hermann von Kayserling, pentru care Julius Evola nu avea deloc stimă, scrie: „Aristocrații sunt întotdeauna prin ei înșiși republicani; forma normală a statului pentru popoare cu structură aristocratică este, în consecință, republica și nu monarhia, pentru că cel care are conștiința aristocratică suportă cu greu deasupra sa pe cineva care se crede superior".

[77] *The orie du pouvoir politique et religieux* (1796), UGE/10-18, Paris, 1966, p. 21.

reţinere forma „sa" mediului natural, idee în care el nu ar fi putut să vadă desigur decât noua manifestare a unui spirit „naturalist" şi „feminin"[78].

Câteodată a fost prezentat ca cel mai de seamă reprezentant italian al acelui vast curent de gândire politică germană al anilor douăzeci şi treizeci căruia i s-a dat numele de „Revoluţie conservatoare". Nu este cu totul fals, şi este adevărat că el însuşi s-a simţit alături, cel puţin de unii reprezentanţi ai acestui curent. Se ştie, de-altfel, că în timpul unei mari părţi a vieţii sale, Evola s-a îndreptat spre Germania, nu doar pentru că doctrina sa îl ducea în mod natural spre „lumina Nordului", ci şi pentru că spera să găsească în această ţară, a cărei limbă o vorbea perfect, o recunoaştere, pe care înaintea ultimului război mondial, nu o găsise deloc în a sa. Aşadar, această etichetă de „revoluţionar conservator" nu i se potriveşte decât incomplet.

Mediile „*völkisch*", care au fost primele interesate de el din cauza „păgânismului" său[79], şi-au dat seama rapid că ideea pe care el o avea despre „originile nordice" diferea total de a lor. Aceste medii nu puteau, de fapt, să accepte o viziune pur metafizică a antichităţii „indo-germanice", fără rădăcini imediate în sânge şi în sol. Critica făcută de Evola noţiunii de popor (*Volk*), antinatalismul şi antibiologismul său convins, elitarismul său, poziţiile sale favorabile unui „Ordin" compus din bărbaţi celibatari, se situa la antipozii idealului lor, comunitar, populist şi desigur, mai curând aristocratico-democratic decât aristocratico-monarhic. În aceste medii deja nefavorabile latinităţii („Los von Rom!"[80] era una dintre lozincile favorite) primatul atribuit de Evola statului şi

---

[78] Vorbind despre creştinism, a ajuns totuşi să scrie că „revulsia, desprinderea violentă de natură duce la profanarea ei, la distrugerea concepţiei organice a lumii ca fiind cosmos" (*L'arco e la clava*, cit., p. 169). Dar cu greu se vede cum aceste fraze se împacă cu apelurile sale constante în favoarea unei dominaţii din partea elementului „viril" a tot ce aparţine doar ordinii naturii.

[79] Prima carte de Evola tradusă în limba germană, *Imperialismo pagano* (Atanòr, Todi-Roma, 1982) a fost publicată într-o versiune revăzută şi larg modificată de autor pentru o editură direct legată de mediile *völkisch: Heidnischer Imperialismus*, Armanen Verlag, Leipzig, 1933.

[80] Literal: „Afară din Roma!" (N.d.T.)

ostilitatea sa faţă de valorile feminine[81] nu puteau să fie văzute decât ca „tipic mediteraneene". De altfel, Evola nu a avut nişte contacte de durată cu acest mediu.

A avut ceva mai mult succes cu grupul tinerilor conservatori (Edgar J. Jung, Othmar Spann, Wilhelm Stapel, Albrecht Erich Günther, Karl Anton Rohan etc.), care erau, din principiu, mai deschişi lumii latine şi cu care a avut ocazia să aibă o legătură mai continuă. În ziua următoare discursului său pronunţat în 1934 la Berlin în faţa *Herrenclub*, prezidat de baronul Heinrisch von Gleichen, el a avut impresia că aici se află în „mediul său natural". Dar nu este nevoie să exagerăm impactul pe care ideile sale puteau să le aibă. În ciuda câte unui ecou favorabil – mărturia lui Gottfried Benn despre *Rivolta contro il mondo moderno* (Revolta împotriva lumii moderne) care a fost tradusă în Germania în 1935, este în mod regulat citată – receptionarea gândirii evoliene în Germania nu a avut înainte de 1945 decât un impact foarte limitat. Nici în revistele tinerilor conservatori, în care numele lui Evola este câteodată citat, el nu a avut vreodată cu adevărat importanţă. Motivul principal constă probabil în faptul că în concepţia evoliană a lumii, el făcea apel la concepte metafizice „tradiţionale" prea îndepărtate de o mentalitate neoconservatoare germanică, larg modelată de moştenirea romantică. Noţiunea de imperiu (*Reich*), ca şi „etica prusacă", ocupau, desigur, un loc important în preocupările tinerilor conservatori, care au fost interesaţi întotdeauna de dimensiunea istorică a problemelor politico-juridice, şi în care elementul aristocratic era în plus bine reprezentat. Interesul acordat de Evola „Tradiţiei primordiale", „spiritualităţii olimpice" sau, şi mai mult chiar esoterismului le era, în schimb, destul de străin. La majoritatea lor, noţiunea de *Volk* păstra după Herder o încărcătură cu relevanţă pozitivă şi, urmând tradiţia germanică, li se părea

---

[81] Mulţi teoreticieni *völkisch*, printre care Ernst Bergmann şi mai ales Hermann Wirth, căruia Evola i-a apreciat iniţial lucrările asupra originilor „atlantico-occidentale" ale civilizaţiei europene, susţinea, în ceea ce priveşte polaritatea masculin-feminin, ideea total opusă celei ale sale, a unei nete superiorităţi a valorilor feminine asupra valorilor masculine. Cfr. Ernst Bergmann, *Erkenntnisgeist und Muttergeist. Eine Soziosophie der Geschlechter*, Ferdinand Hirt, Breslau, 1932; Hermann Wirth, *Der Aufgang der Menscheit. Untersuchungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der Atlantisch-Nordischen Rasse*, Eugen Diederichs, Jena, 1928.

extravagant să aşeze, cum era cazul antropologiei tradiţionale la care aderase Evola, „spiritul", pe care ei îl suspectau adesea că vehiculează o concepţie abstractă şi raţionalistă a existenţei, deasupra „sufletului", pe care îl priveau, din contră, ca pe depozitarul privilegiat al „autenticităţii" poporului[82].

Critica pe care Evola o face tehnicii ar putea să ne facă să-l apropiem de Heidegger, dar metafizica sa este ireconciliabilă cu ontologia heideggeriană, pe care el însuşi o denunţă în altă parte în mod radical în *Cavalcare la tigre*[83].

Critica obsesiei economice şi importanţa centrală pe care o atribuie statului (pe care şi el îl numeşte marele *cathechon*, marele „încetinitor" al declinului) ar putea, de asemenea, să-l aşeze în apropierea lui Carl Schmitt, dar refuzul său de a recunoaşte esenţa politicului şi, în acelaşi timp, indiferenţa sa faţă de chestiunile constituţionale, insistenţa sa pe caracterul „etic" al suveranităţii şi modul prin care susţine că „semnificaţia originară a Statului", trimite la o „formaţie supranaturală"[84], îl îndepărtează de acesta complet. Este, pe de altă parte, şi foarte departe de „primul Jünger" – în ciuda îndreptăţitului interes pe care el l-a acordat *Muncitorului*[85] – din cauza favorii pe care acela o acorda tehnicii, cât şi de „al doilea Jünger", din cauza preocupărilor „naturaliste". În ceea ce-l priveşte pe Spengler, el însuşi, a avut ocazia, în prefaţa sa la prima ediţie italiană a lucrării *Il tramonto dell'Occidente* (Apusul Occidentului), să explice prin ce anume se deosebea teoria sa asupra ciclurilor de abordarea spengleriană a „morfologiei culturilor"[86]. Pe scurt, nu există nici un autor al Revoluţiei conservatoare cu care Evola să poată fi cu adevărat asimilat sau comparat.

---

[82] În celebra sa carte, *Der Geist als Widersacher der Seele*, a cărei influenţă a fost considerabilă în cadrul Revoluţiei conservatoare, Ludwig Klages a putut să descrie „spiritul" cu precizie ca cel mai rău adversar al „sufletului".

[83] *Cavalcare la tigre*, cit., cap. 15.

[84] *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., p. 68.

[85] Cfr. Julius Evola, *L'Operaio nel pensiero di Ernst Jünger*, Armando Armando, Roma, 1960 (2a ed.: Giovanni Volpe, Roma, 1974; 3a ed.; Edizioni Mediterranee, Roma, 1998).

[86] Cfr. Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano, 1957. Textul prefeţei lui Evola a fost republicat, împreună cu alte două, în Julius Evola, *Spengler e il Tramonto dell'Occidente*, Fondazione J. Evola, Roma, 1981.

Fascism și național-socialism

Relațiile sale cu fascismul și național-socialismul sunt și mai complexe. Nu este acesta locul pentru a examina în amănunțime viața lui Julius Evola în timpul celor douăzeci de ani de dictatură mussoliniană, nici evoluția ideilor sale în cursul acestei perioade. El însuși a explicat aceasta, pe larg, în edițiile succesive al cărții sale despre fascism[87], ca și în autobiografia sa. Vom aminti doar că a fost, până în 1928, cel puțin prieten a lui Giuseppe Bottai, și timp mai îndelungat a lui Giovanni Prezioso, care îi deschide coloanele revistei sale *La vita italiana*, și a lui Roberto Farinacci, care îi permite ca începând din 1934 să dispună de două ori pe lună de o pagină specială („Diorama filosofică") în cotidianul *Il Regime fascista*. L-a întâlnit de altfel pe Mussolini de câteva ori în timpul războiului.[88]

Evola a lansat în februarie 1930 o revistă intitulată *La Torre (Turnul)*, care, criticată dur de anumite medii oficiale, a trebuit să-și înceteze apariția din 15 iunie al aceluiași an, după ce a publicat doar zece numere. În numărul al cincilea, datat 1 aprilie, scria: „noi nu suntem nici „fasciști", nici „antifasciști". Antifascismul este un nimic. Dar pentru noi ... dușmani ireductibili ai oricărei politici plebee, ai oricărei ideologii „naționaliste" ai oricărei intrigi și spirit de „partid" ... fascismul este prea puțin. Noi am fi vrut un fascism mai radical, mai întreprinzător, un fascism cu adevărat absolut, făcut din forță pură, făcut din neînduplecare la orice compromis".[89]

---

[87] Julius Evola, *Il fascismo*. Saggio di una analisi critica dal punto di vista della Destra, Giovanni Volpe, Roma, 1964; 2a ed.: *Il fascismo visto dalla Destra*. Note sul Terzo Reich, Giovanni Volpe, Roma, 1970; ultimul articol: *Fascismo e Terzo Reich*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2001. Cfr. anche Philippe Baillet, *Les rapports de Julius Evola avec le fascisme et le national-socialisme*, Politica Hermetica, 1, 1987, pp. 49-71.

[88] În mod sigur la Palazzo Venezia în septembrie 1941 pentru a vorbi de *Sintesi di dottrina della razza*; în mai 1942 pentru a opri publicarea revistei *Sangue e spirito*; și în septembrie 1943 la Cartierul General al lui Hitler după eliberarea lui Mussolini de la Gran Sasso (Campo Imperatore).

[89] Cele zece numere din *La Torre* au fost obiectul unei tipăriri integrale: *La torre. Foglio di espressioni varie e di tradizione una*, Il Falco, Milano, 1977, p. 176.

Ar fi un grav nonsens să interpretăm aceste propoziţii, care au fost adesea citate[90], ca probă că Evola şi-ar fi dorit un fascism mai extremist, „mai fascist" încă decât a fost acesta. „Fascismul cu adevărat absolut" de care vorbea Evola era făcut dintr-un fascism care ar fi trebuit să fie în acelaşi timp „mai radical" şi ... mai puţin fascist. Acest „superfascism" era în realitate un *suprafascism*. Este ceea ce apare clar din declaraţia pe care Evola trebuia să o facă la procesul său, din 1951: „Eu am apărat şi apăr „idei fasciste" nu pentru că „sunt fasciste", ci în măsura în care ele reiau o tradiţie superioară şi anterioară fascismului, în măsura în care ele aparţin moştenirii spirituale a concepţiei ierarhice, aristocratice şi tradiţionale a statului, concepţie având caracter universal şi care s-a menţinut în Europa până la Revoluţia Franceză".[91] La ceea ce aderă Evola este deci propriu unei concepţii a lumii „superioare şi anterioare" fascismului, o concepţie à l'*Ancien Régime*, la care, după părerea lui, fascismul nu adera decât în parte. Ceea ce confirmă foarte precis că nu aprecia la fascism decât ceea ce nu era specific fascist – sau că refuza ceea ce era mai specific fascist în fascism.

Când citim cartea pe care Evola a consacrat-o fascismului şi naţional-socialismului, constatăm că reproşurile pe care el le adresează acestora nu sunt secundare. La fascism critică retorica naţionalistă, ideea partidului unic, tendinţa „bonapartistă" şi plebiscitară a regimului, aspectele sale moralistice şi mic-burgheze, falimentul politicii sale culturale, fără să uite accentul pus pe „umanismul muncii" (Giovanni Gentile), pe care el îl interpretează ca pe un soi de apel la „o involuţie a politicii economiei". Nu ne vom mira, în schimb, de faptul că acordă credit fascismului „pentru că a redresat în Italia ideea de stat" şi pentru că a afirmat cu forţă primatul acestuia din urmă asupra poporului şi a naţiunii.

---

[90] Şi de Evola însuşi, care le-a reluat în autobiografia sa. Cfr. *Il Cammino del Cinabro*, cit., p. 109.

[91] *Autoapărare*, Fundaţia J. Evola, Roma, 1976, p. 10 (acum în *Fascism şi al Treilea Reich*, cit., p. 173: „Eu am apărat şi apăr „idei fasciste nu pentru că sunt „fasciste", ci în măsura în care ele reiau o tradiţie superioară şi anterioară fascismului". Faptul că Evola a reluat aproape textual în *Cammino del Cinabro* afirmaţiile sale din 1951, tinde să demonstreze că ele nu depindeau de un discurs de circumstanţă.

Față de național-socialism, este încă și mai sever. Sintetizând un ansamblu de critici pe care a avut ocazia să le dezvolte în articolele sale de la începutul anilor treizeci[92], el recunoaște regimului hitlerist meritul de a fi perceput necesitatea unei „lupte pentru concepția asupra lumii", dar respinge imediat după aceea toate componentele acestei concepții. Și astfel denunță pangermanismul, naționalismul etnic și iredentismul, ideea însăși a unui socialism „național", rasismul biologic – pe care îl definește ca asociat „unei varietăți a ideologiei naționaliste pe fond pangermanist și ideii scientismului biologic[93]-, darwinismul social „megalomania efectivă" a lui Hitler, și „capriciile sale milenaristice" „spiritul său cu totul plebeu", „mitul lui *Volk*" și importanța atribuită „comunității poporului" (*Volksgemeinschaft*), idealizarea funcției materne la femeie, exaltarea „nobleței muncii" și egalitarismul inerent Serviciului Muncii[94], lichidarea statului prusac și a tradiției *Junkers*-ilor, aspectele „proletare" ale unui regim lipsit de orice „legitimitate superioară", și în plus un antisemitism care, spune el, a luat la Hitler forma unui „fanatism obsesiv".

Așa cum se vede, lista este lungă. Și cu toate astea, este incontestabil că Evola a considerat totuși că fascismul și național-socialismul se situează în ansamblu „de partea justă". Dacă, într-o privință, nu-și cruța criticile, pe de altă parte, le-a prezentat în mod explicit, nu doar ca mărturie a unei opoziții de principiu („antifascismul este un nimic"), ci mai degrabă a unei voințe sau a unei dorințe de „rectificare" ceea ce îi apărea ca fiind caracterizat de tot atâtea erori sau insuficiențe grave. Cu alte cuvinte, deși Evola nu a fost niciodată fascist nici național-socialist în sens restrâns, totuși a avut sentimentul că, la urma urmelor, aceste regimuri ar valora mai mult decât adversarii lor și că numeroasele lor defecte ar putea fi „corectate". Acest sentiment poate surprinde, deoarece

---

[92] Cfr. în mod deosebit *Saggi di dottrina politica*, cit., și de asemenea cu privire la fascism, intervențiile conținute în cele două anexe în *Fascismo și Terzo Reich*, cit., pp. 117-176.

[93] *Il Cammino del Cinabro*, cit., p. 160.

[94] Criticând instituția Serviciului Muncii (*Arbeitsdienst*), Evola se declară în special indignat că „o fată din aristocrație putea astfel să se găsească alături de o țărancă sau o proletară într-o fermă sau o fabrică [...]". „Il fascismo visto dalla Destra, cit., p. 172; *Fascismo e Terzo Reich*, cit., p. 196).

când vedem tot ceea ce Evola reproşează fascismului şi naţional-socialismului, ne întrebăm câteodată ce mai rămâne încât să fie pasibil să-i trezească simpatia. Aşadar asupra acestui sentiment trebuie să ne întrebăm.

Este neîndoielnic că ceea ce Evola apreciază înainte de toate la fascism şi naţional-socialism constă în evidentul lor „anti-iluminism" şi antidemocratism. Fascismul şi naţional-socialismul reprezintă în ochii săi, în mod fundamental, o reacţie împotriva ideilor anului 1789, şi chiar dacă forma dată acestei reacţii a fost una dintre cele mai contestabile – întrucât el a constatat la aceştia prezenţa unor trăsături tipic „democratice" – pentru el o asemenea reacţie era la început salutară. Evola trage de aici dubla concluzie a înrudirii de fond a fascismului şi naţional-socialismului, şi a posibilităţii sale de a le „rectifica" într-un sens mai „tradiţional", „reîntorcându-le la originile lor proprii". Faptul că aceste două regimuri au trebuit să combată aceiaşi adversari ca ai lui, de la democraţiile liberale la socialişti şi comunişti, era de natură să-i confirme această opinie.

Ceea ce istoriografia contemporană a permis să se stabilească cu referire la fascism şi la naţional-socialism ne face totuşi să ne întrebăm dacă, într-o asemenea evaluare, Julius Evola nu s-a înşelat tragic. Într-adevăr, nu este prin nimic evident că regimurile fascist şi naţional-socialist au făcut într-adevăr parte din „aceeaşi lume", şi e şi mai puţin evident că ele s-au înscris vreodată în orizontul spiritual al lui Evola, adică în acea „tradiţie superioară şi anterioară" care ar fi susţinut dintotdeauna „concepţia ierarhică, aristocratică şi tradiţională a statului menţinută în Europa până la Revoluţia franceză". Caracterul totalitar al naţional-socialismului nu ar putea fi, în ziua de azi, în mod serios contestat, în timp pe fascismul este în general clasificat mai mult printre regimurile autoritare. De la Renzo De Felice până la Ernst Nolte, diferenţe de inspiraţie ideologică a celor două regimuri au fost subliniate de mai multe ori. Revelator este, referitor la aceasta, faptul că, pentru Evola, meritul principal al fascismului a fost de a fi afirmat „Preeminenţa" statului asupra poporului şi a naţiunii în timp ce aceasta este, în principal, tocmai ceea ce teoreticienii naţional-socialismului îi reproşau cel mai mult. Înrudirea regimului naţional-socialist cu regimul bolşevic, care este fără îndoială forma politică care îi repugna cel mai mult lui Evola, este de altfel azi tot mai bine recunoscută, aşa cum mărturisesc, pentru a nu cita

pe alții, lucrările lui Hannah Arendt, Raymond Aron, François Furet etc. În fine, profunda legătură a celor două regimuri cu acea modernitate pe care Evola o refuză cu toate forțele sale, a fost și ea pusă în lumină de mai multe ori. În spatele unei retorici adesea arhaizante, fascismul și național-socialismul, pretindeau a fi fenomene profund *moderne* și, ca atare, dădeau o importanță fundamentală dezvoltării științifice, tehnice și industriale; în același timp, rezervau mare spațiu pătrunderii maselor în politică. Mussolini declarase de altfel cu claritate: „Negarea-fascistă a socialismului, a democrației, a liberalismului, nu trebuie [...] să ne facă să credem că fascismul înțelege să reconducă lumea la ceea ce era ea înainte de 1789, dată care este considerată ca anul inaugurării secolului democrat-liberal. Nu există întoarcere înapoi. Doctrina fascistă nu l-a ales pe De Maistre ca profet"[95].

Caracteristica unui asemenea echivoc este atenția pe care, în cadrul celui de al Treilea Reich, Evola a acordat-o trupelor SS, mai ales pentru că acestea se prezentau ca un „Ordin" și pentru că noțiunea de Ordin juca, așa cum s-a văzut, un rol central în gândirea sa politică. Evola a avut pe de altă parte, ocazia, în 1938, să efectueze pentru revista lui Preziosi un *reportage* asupra celebrelor *Ordensburger* național-socialiste[96]. Dar în spatele unuia și al aceluiași cuvânt se pot ascunde realități foarte diferite. Himmler putea desigur să fie fascinat personal de Cavalerii Teutoni și de amintirile „vechilor Germani", dar concepția sa despre lume nu era mai puțin la antipodul aceleia a lui Evola. Aceleași SS nu erau

---

[95] Benito Mussolini, *La dottrina del fascismo* testo redatto per Enciclopedia Italiana, în *Le fascisme. Doctrine, institutions*, Denoël et Steele, Paris, 1933, p. 49.

[96] *Le SS, guardia e „Ordine" della rivoluzione crociuncinata*, în *Vita italiana*, august 1938. Vom observa că *Ordensburgen* constituite în Germania hitleristă nu aveau strict nimic de-a face cu SS. Era vorba de centre de formare, construite la cererea Frontului Muncii (*Arbeitsfront*) în beneficiul doar al membrilor partidului. Greșit a vorbit Philippe Baillet, ca și alții, despre faimoasele „Castele ale Ordinului" SS, în prefața sa la prima ediție franceză a lucrării *Il fascismo visto dalla Destra* (Le fascisme vu de droite, Cercle Culture et liberté, Paris, 1981, p. 15). Amintim că este încă departe să se fi făcut lumină asupra contactelor pe care Evola a putut să le strângă în Germania și Austria înainte de 1945.

deloc concepute ca o „societate de bărbaţi", ca o *„élite* definită de o solidaritate exclusiv virilă" şi tinzând la „persoana absolută": fiecare din membrii săi era, dimpotrivă, obligat să întemeieze o familie înscriindu-se într-o „stirpe ereditară!". Mai mult încă decât însuşi partidul nazist, trupele SS făceau adesea din „materialismul biologic" centrul propriei concepţii asupra lumii[97].

Evola deci nu a intuit la justa valoare voinţa fascismului şi a naţional-socialismului de a lupta împotriva ideologiilor pe care el însuşi le combătea, nu prin nişte mijloace moderne, dar oricum tot în numele unei alte forme de modernitate. De aici toate ambiguităţile poziţiei sale. El preţuia în fascism ceea ce nu era specific fascist, ci „tradiţional", crezând posibilă „rectificarea" fascismului, făcându-l să abandoneze ceea ce îi aparţinea – subevaluând astfel importanţa a ceea ce, în fascism, făcea în aşa fel ca el să fie fascism şi nu altceva. Philippe Baillet a vorbit referitor la aceasta de „supraevaluarea potenţialităţilor reacţionare" ale fascismului şi ale naţional-socialismului, „din cauza căreia (Evola) a atins în treacăt ceea ce constituia temelia acestor regimuri şi le conferea specificitate"[98]. Chestiunea care se poate pune este de a

---

[97] Ceea ce recunoaşte de altfel Evola când, amintind regulile de viaţă ale membrilor SS, scrie: „Cu aceasta se reafirma biologismul rasist, nu separat de o anumită banalizare a idealului feminin, aspectului de „mamă" al femeii fiindu-i dată o evidenţă specială" (*Il fascismo visto dalla Destra*, ct., p. 212; *Fascismo e Terzo Reich*, cit., p. 221).

[98] *Les rapports de Julius Evola avec le fascisme e le national-fascisme* cit., p. 60. Din lipsă de spaţiu, nu putem face aici referire la interesul purtat de Evola Gărzii de Fier şi Mişcării legionare române (Legiunea Arhanghelului Mihail). Se ştie că Evola a făcut dovada unei admiraţii aproape necondiţionate faţă de Corneliu Codreanu, capul acestei mişcări, ajungând să vadă în el „arhetipul însuşi ariano-roman" (*La tragedia della Guardia di Ferro* în *Vita italiana*, dicembre 1938). Cfr. şi Julius Evola, *La Tragedia della Guardia di Ferro*, Fondazione J. Evola, Roma, 1996; Claudio Mutti, *Julius Evola sul fronte dell'Est*, All'insegna del Veltro, Parma, 1998. Dar, aşa cum foarte bine a observat Jean-Paul Lippi, ne lasă perplecşi dacă se ţine cont de caracterul profund creştin al mişcării legionare şi mai ales de caracterul său mistic, Evola denunţând mereu în mistica acestei mişcări a sufletului un element revelator al unei „spiritualităţi lunare" şi al „polului feminin al spiritului".

şti dacă fascismul, „rectificat" aşa cum îşi dorea Evola, ar fi avut încă ceva de a face cu fascismul.

Influenţa politică a lui Evola

Influenţa propriu-zis politică a lui Evola nu a început cu adevărat să se exercite decât după al II-lea război, în special, după publicarea *Orientărilor* şi a lucrării *Oamenii şi ruinele*. Pe de altă parte, încă de la începutul anilor '50 adversarii săi au început să vadă în el, în mod excesiv de sumar, un „teoretician fascist", în timp ce el nu fusese deloc recunoscut în acest fel în timpul celor douăzeci de ani de fascism. Această influenţă politică s-a exercitat evident mai întâi în Italia, înainte de a se manifesta în Franţa începând de la începutul anilor şaizeci, apoi în Spania, în America Latină, în Germania şi în ţările Estului.

Nu există nici o îndoială că gândirea politică evoliană a sedus mai ales unele curente cu puncte de contact directe sau indirecte cu dreapta radicală. Grupuri care se proclamau ale unei „drepte revoluţionare" au găsit în opera sa o coerenţă doctrinară incontestabilă şi în acelaşi timp nişte sloganuri de o radicalitate critică apte să fortifice poziţiile lor. Alte grupuri, simpatizante ale unui „fascism extremist", dacă nu chiar ale naţional-socialismului, câteodată au preluat de asemenea pe contul lor unele din ideile sale, trecând sub tăcere criticile extrem de dure pe care el le adresase regimului hitlerist. Dar influenţa politică a lui Evola nu s-a limitat la aceste medii. Regaliştii au putut, de asemenea, să tragă profit din multele sale pledoarii în favoarea monarhiei. Individualiştii radicali s-au sprijinit pe gândirea sa pentru a justifica disprețul lor pentru „plebe" şi ura lor pentru lumea modernă. Unii militanţi tineri ai partidelor dreptei clasice au găsit în cărţile sale cu ce să alimenteze o intransigenţă căreia aceeaşi conducători ai ei nu îi mai dădeau un răspuns. De asemenea anumiţi catolici tradiţionalişti au putut să se inspire din apologia sa făcută „Tradiţiei", aşa cum a mărturisit Fausto Gianfranceschi, după părerea căruia, în ciuda criticilor adesea disprețuitoare adresate de Evola creştinismului, „paradoxal, operele sale reuşeau, la aceia dintre noi, care eram catolici, să întărească convingerea că filosofia perenă a Bisericii ar fi unica formă de gândire vie sau instituţionalizată în măsură să dicteze reguli de

acţiune sau de judecată celui care nu se lăsa fascinat de ideologiile materialiste"[99].

Această diversitate este şi ea semnificativă.

Dacă Evola a sedus mai ales dreapta radicală, este evident, şi înainte de toate, prin radicalitatea sa ideologică, prin critica sa fără compromisuri a lumii actuale, ca şi pentru capacitatea sa de a opune modernităţii triumfătoare o serie de negaţii absolute, alternativă la el a unui ansamblu de „afirmaţii suverane". Dar favoarea de care Evola s-a bucurat întotdeauna în aceste medii nu este mai puţin scutită de ambiguităţi. Dreapta radicală, de exemplu, s-a declarat mereu mai curând „revoluţionară" decât „reacţionară". Şi nu este acesta cazul lui Evola. I s-a întâmplat, desigur, să scrie, referindu-se implicit la Revoluţia conservatoare, că „faţă de ceea ce există azi ca civilizaţie şi societate modernă, se poate spune efectiv că nimic nu are un caracter revoluţionar ca Tradiţia"[100]. Totuşi, în general, s-a arătat mai degrabă reticent în folosirea acestui termen, punând frecvent în gardă împotriva „sufletului secret" al cuvântului „revoluţie" – în timp ce a reproşat în mod constant Dreptei că nu a îndrăznit să se afirme cu mândrie „reacţionară" – până într-atât încât s-ar putea spune că gândirea sa, bazată pe „ideea ierarhică integrală" exprimă înainte de toate o formă de *radicalitate reacţionară*.

La fel, dreapta radicală a fost frecvent mai degrabă admiratoarea fascismului Republicii Sociale decât a fascismului „clasic" anterior lui 1943. Şi aici, Evola profesează o opinie inversă. El nutrea desigur admiraţie pentru „aspectul combatant şi legionar"[101] al Republicii Sociale, dar cotitura „republicană" a fascismului de la Salò, considerat de unii ca o „întoarcere la originile" iniţiale ale mişcării, reprezenta în ochii săi o „regresie involutivă": „Din punctul nostru de vedere", scrie, „referitor la acesta nimic nu este de preluat din fascismul Republicii sociale"[102].

În fine, dreapta radicală, a manifestat adesea o simpatie mai mult sau mai puţin explicită faţă de indiferent care formă de

---

[99] *L'influenza di Evola sulla generazione che non ha fatto in tempo a perdere la guerra*, în *Testimonianze su Evola*, a cura di Gianfranco de Turris, Edizioni Mediterranee, Roma, 1985, p. 132.

[100] *La Destra e la Tradizione*, în *Ricognizioni*, cit., p. 240.

[101] *Il fascismo visto dalla Destra*, cit., p. 118; *Fascismo e Terzo Reich*, cit., p. 99.

[102] *Il fascismo visto dalla Destra*, cit., p. 47; *Fascismo e Terzo Reich*, cit., p. 58.

radicalism, chiar şi de stânga sau de extrema stângă. Această dreaptă, în general, tinde să se identifice cu „poporul", să propună un socialism „naţional", să se aşeze „la stânga dreptei", să se declare bucuroasă mai apropiată de un revoluţionarism de stânga, fie el şi bolşevism (sau „naţional-bolşevic") decât de unul burghez. Evola, despre care, în treacăt fie spus, foarte rar a renegat pe cei care se inspirau din el, nu şi-a asumat niciodată vreuna din aceste atitudini, nici nu a susţinut vreuna din aceste opinii. Neîncrederea sa faţă de „popor", refuzul său explicit faţă de ceea ce numea „ideea socială", ostilitatea sa extremă faţă de bolşevism îl împiedică să o facă în mod absolut. El afirma desigur un punct de vedere net „antiburghez", dar aceasta era doar pentru a sublinia imediat că burghezismul poate fi depăşit „de sus", ca şi „de jos", adăugând că antiburghezismul de stânga, muncitoresc sau socialist, trebuie să fie respins pentru că duce „şi mai jos". Pentru Evola totul depindea, la urma urmelor, de acel lucru în numele căruia declarăm că vrem să combatem burghezia. Antiburghezismul era pentru el acceptabil, şi chiar necesar, în numele unei „superioare concepţii eroice şi aristocratice, a existenţei"[103], nu în numele unui ideal oarecare. De asemenea, deşi conferindu-le americanismului sau liberalismului o putere distructivă superioară celei a comunismului[104], este indubitabil, că bolşevismul reprezenta pentru el ceva cu mult mai rău decât liberalismul burghez, îndeosebi întrucât corespundea în sistemul său unei înrăutăţiri, unei faze terminale („noaptea" faţă de „amurg"). Şi acesta este încă un punct asupra căruia gândirea sa se îndepărtează de aceea a dreptei radicale sau „revoluţionare", pentru care domnia liberalismului burghez este şi mai rea, mai distructivă şi mai corozivă decât a fost vreodată comunismul.

---

[103] Orientamenti, cit., p. 45 [aici p. 327].

[104] „Într-un anumit sens, americanismul pentru noi este mai periculos decât comunismul: de felul său un fel de cal troian" (*Orientamenti*, cit., p. 26 [aici p. 318]). Cu aceasta Evola vrea să spună clar că ceea ce i se poate reproşa mai mult „americanismului" este de a duce în mod paşnic spre bolşevism.

Întoarcere la „Apoliția"

Ultimele propoziții din *Gli uomini e le rovine* conțineau o întrebare asemănătoare aceleia care figura deja la sfârșitul lui *Orientamenti*: „Rămâne de văzut care și câți oameni mai sunt încă în picioare, în ciuda a toate, între atâtea ruine". Implicit, prin această întrebare punea din nou chestiunea posibilităților înseși ale unei acțiuni politice inspirate de principii tradiționale. Acestei chestiuni, Evola însuși nu a zăbovit să-i răspundă negativ. Încă din anul 1961, în *Cavalcare la tigre* sublinia „imposibilitatea de a acționa pozitiv în sensul unei întoarceri reale și generale la sistemul normal, tradițional"[105]. În autobiografia sa, apărută în 1963, afirma „convingerea sa că nimic nu poate fi făcut pentru a provoca o modificare de relevanță în această situație, pentru a acționa asupra proceselor care acum, după ultimele prăbușiri, au un curs neînfrânat... În domeniul politic și social nu mai există nimic care să merite cu adevărat o dăruire și o angajare profundă"[106]. Un an mai târziu, în prima ediție din *Il fascismo visto dalla Destra*, (*Fascismul văzut de Dreapta*) declara: „Trebuie să spunem că azi în Italia nu există o Dreaptă demnă de acest nume"[107]. În fine, cu puțin timp înainte de moartea sa, în a doua ediție din *Il Cammino del Cinabro*, scria: „Lăsând la o parte adeziunea celor ce aparțin noilor generații, atrași, mai ales, de bazele doctrinale pe care doctrinele tradiționale ... le oferă pentru o orientare a Dreptei, sunt aproape inexistente persoanele calificate care în domeniul studiilor, plecând de la poziții apărate sau făcute cunoscute de mine, au mers înainte cu dezvoltări personale serioase, metodice și meditate"[108].

Și tocmai fiindcă se convinsese că nimic nu ar mai putea fi îndeplinit în privința scopurilor exterioare, Evola publică în 1961 *Cavalcare la tigre*, opera în care se străduia să indice din nou niște „orientări existențiale", dar de data aceasta dintr-o perspectivă strict „individuală". Fără să modifice, bineînțeles, în vreun fel principiile sale în această carte, Julius Evola abandonează în mod radical orice perspectivă politică și reflectează la ceea ce este posibil să se realizeze sinele individului: „S-a făcut un semn celor puțini, ce azi,

---

[105] *Cavalcare la tigre*, cit., p. 22.

[106] *Il Cammino del Cinabro*, cit., pp. 215 și 222.

[107] *Il fascismo dalla Destra*, cit., p. 5; *Fascismo e Terzo Reich*, cit., p. 31.

[108] *Il Cammino del Cinabro*, cit., pp. 229.

prin temperament și vocație, se mai gândesc în ciuda a toate, la posibilitatea unei acțiuni politice rectificatoare. Pentru orientarea ideologică a acestora am scris *Gli uomini e le rovine*. Dar din experiențele adunate, nu putem să nu recunoaștem deschis inexistența premiselor necesare ca, azi, într-o luptă de acest fel, să se poate ajunge la vreun rezultat concret apreciabil [...] Un asemenea tip [acela al omului care rămâne fidel Tradiției], de la bilanțul obiectiv al situației, ca normă valabilă poate să deducă doar pe cea a dezinteresului, a separării de tot ceea ce e azi „politică". Principiul său va fi deci acela care în antichitate a avut numele de *apolitia*"[109].

Neputând fi făcut nimic în domeniul politic, trebuie de acum încolo să ne luăm rămas bun de la el. Trebuie să ne refugiem în *apolitia*, adică în detașare. Evola invită deci „oamenii diferențiați", acela care se simt „absolut în afara societății" să „abandoneze orice scop constructiv exterior, devenit irealizabil într-o epocă de disoluție ca cea prezentă"[110], pentru a se concentra asupra lui „a acționa fără să acționezi", asupra construirii și perfecționării sinelui, asupra cuceririi unei poziții spirituale inexpugnabile, a unei patrii interioare „care niciodată nu va putea fi nici ocupată nici distrusă de vreun dușman"[111].

Această poziție nu este departe în a o evoca pe aceea a Anarhului lui Ernst Jünger – fără ca totuși să se confunde cu aceasta. Ea face desuetă orice speranță politică și descurajează orice veleitate de acțiune în viață publică. „Nimic nu poate fi făcut"[112].

---

[109] *Cavalcare la tigre*, cit., p. 151.

[110] *Il Cammino del Cinabro*, cit., p. 216.

[111] *Orientamenti*, cit., p. 20 [aici p. 329].

[112] Formula „cavalcare la tigre" („călare pe tigru") a putut totuși să fie interpretată în anumite medii politice activiste ca susceptibilă să legitimeze o dorință, mai puțin decât să rectifice cursul lucrurilor, ci, dimpotrivă, să-l accelereze: întrucât sfârșitul ciclului oricum trebuie să aibă loc, cu atât mai mult merită să-l accelerezi pentru a ieși din el mai rapid. Susținătorii acestei poziții s-au sprijinit câteodată pe ceea ce Evola, în legătură cu doctrinele tantrice, a numit „Calea Mâinii Stângi", mod de a acționa care intensifică procesele până când ele se transformă în contrariul lor, potrivit „principiului transformării otrăvurilor în medicamente" (Julius Evola, interviu cu Enrico de Boccard, *Conversazioni senza complessi con*

Se pare că atunci, Evola a închis o lungă paranteză, pentru a reveni la anumite atitudini ale tinereții sale „rectificate" din itinerariul său spiritual. E ceea ce va spune el însuşi când, reevocând *Cavalcare la tigre*, va scrie în autobiografia sa: „Cu această carte, se încheie un ciclu, în sensul că, într-un anumit fel m-am întors la poziţiile de plecare, la acelea spre care în prima mea tinereţe mă împinsese un impuls profund, chiar dacă nu întotdeauna conştient, ducându-mă la o negare radicală a lumii şi a valorilor existente"[113]. Aplecarea spre interioritate reconduce într-adevăr la epoca Individului absolut, a acestui individ solitar care, nevrând să depindă de nimic extern lui însuşi, şi care considerând deci obligatoriu pe Celălalt ca privare, alterare sau deficienţă contaminantă, ajunsese la „negarea radicală a lumii existente".

Care sunt motivele aceste imposibilităţi ale unei politici „tradiţionale"? Acelea despre care vorbeşte Evola sunt, bineînţeles, strict conjuncturale: sunt circumstanţele momentului care împiedică punerea în acţiune concretă a oricărui principiu politic „adevărat". Aceste circumstanţe fiind aparent legate de starea de degradare sau de disoluţie a lumii exterioare, este legitim să concluzionăm că subzistă un raport direct între faptul că nu se poate face nimic pe plan politic şi faptul că, în concepţia „tradiţională" a istoriei, care e aceea a lui Evola, momentul actual corespunde unui „sfârşit al ciclului", fază crepusculară,

---

l'ultimo Ghibellino", în *Playmn*, februarie, 1970, p. 15-22). Totuşi Evola însuşi a refuzat această interpretare. El subliniază într-adevăr că această Cale a Mâinii Stângi nu poate să fie adoptat decât pe un plan spiritual, pentru a produce distrugerea eului care este singurul ce permite accesul la absolut. „În acest cadru" precizează el, „conceptul de distrugere" trebuie asociat cu acela de „transcendenţă": prin urmare, nu distrugere pentru a distruge, ci distrugere pentru a transcende". (În *Sulla „Via della Mano Sinistra"*, în *Ricognizioni*, cit., p. 117). Revenind la expresia „călare pe tigru", el subliniază de asemenea, în autobiografia sa, că „în carte formula este aplicată numai problemelor interioare ale persoanei, comportamentului său, modului său de a acţiona şi de a reacţiona într-o epocă a disoluţiei, fără nici o finalitate externă, fără a avea în vedere nici măcar viitorul, adică eventuala încheiere a unui ciclu şi începerea unui nou ciclu" (*Il Cammino del Cinabro*, cit., pp. 216-217).

[113] *Il Cammino del Cinabro*, cit., pp. 204-205.

terminală, în mod frecvent, asimilată lui Kali-yuga a hinduşilor sau „Epocii lupului" a tradiției nordice.

E clar că ideea „sfârşitului ciclului" este pentru sine însăşi ceva paralizant. Dacă se trăieşte într-un sfârşit al unui ciclu şi dacă nimic nu poate împiedica acest ciclu să se îndrepte spre sfârşitul său, unde poate sta mai bine „libertatea fundamentală de mişcare" dacă nu în interioritate? E ceea ce bine a înțeles Alain Danielau, care scrie: „Într-o lume care aleargă spre propria ruină, potrivit teoriei ciclurilor, nu există salvare care să nu fie individuală"[114]. Într-o asemenea perspectivă, există într-adevăr câteva paradoxuri în recomandarea unei acțiuni politice, oricare ar fi ea întrucât încheierea ciclului actual şi apariția unui nou ciclu sunt considerate a rezulta, nu din acțiunea oamenilor, ci din legile absolute ale metafizicii. Acțiunea politică presupune speranța de a ajunge la un scop. Acum, ce scop ne poate fi încredințat într-o lume care este destinată sfârşitului? Acțiunea politică implică în plus prin definiție, reversibilitatea situațiilor considerabile indezirabile. În condițiile de față, din punct de vedere al teoriei ciclurilor, criza lumii moderne se caracterizează prin ireversibilitatea sa. Când Evola declară că bătălia este deja „material pierdută", se înțelege, fără dificultate că, pierdută din punct de vedere material, ea nu poate să existe decât din punct de vedere spiritual. Dar care este sensul *politic* pe care îl dă acestui subiect de discuție?

Şi totuşi Evola scrie că „sunt oamenii, atât timp cât ei sunt *cu adevărat* oameni, cei care fac şi desfac istoria"[115]. Mai spune că în plus istoria este o „entitate misterioasă" care „nu există", că ea nu este decât un „mit" care trebuie „combătut": „A gândi în termeni de istorie este absurd". În fine, denunță orice istorism, ajungând să scrie că „după ce este depăşit orice istorism, cade ideea trecutului ca ceva care în mod mecanic determină prezentul"[116]. Jean-Paul Lippi trage de aici concluzia: „critica fundamentală făcută de Evola istoricismului, este cea care face imposibilă celui care o adoptă orice luare de poziție voluntaristă şi în consecință cu adevărat liberă"[117]. Totuşi, chestiunea care se

---

[114] *Le chemin du labyrinthe.* Souvenirs d'Orient et d'Occident, Robert Laffont-Opera Mundi, Paris, 1981, p. 340.

[115] *Orientamenti*, cit., p. 25 [aici p. 265].

[116] *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 109 [aici p. 126].

[117] *Julius Evola*, cit., p. 107.

pune este să ştim dacă acest punct de vedere este compatibil cu teoria ciclurilor. Voluntarismul politic nu este făcut atât de „imposibil" de afirmarea unui declin obligat decât de aceea a unui progres ineluctabil?

În realitate, ceea ce Evola respinge mai profund, nu este atât istorismul propriu-zis, cât optimismul inerent formei moderne de istorism, începând cu ideologia progresului. Cadrul general pe care îl trasează în *Rivolta contro il mondo moderno*, de exemplu, dă istoriei un sens foarte precis - în acelaşi timp ca direcţie, dar şi ca semnificaţie. Evola însuşi caută, dincolo de simpla înlănţuire a evenimentelor, identificarea liniilor de fond ale dezvoltării istorice, iar momentele şi etapele istoriei pe care el le consideră mai semnificative nu diferă deloc de acelea pe care însăşi ideologia progresului le-a luat în considerare. Se mulţumeşte să le doteze cu un coeficient de valoare riguros opus. Totul cu intenţia de a prezenta societăţile „tradiţionale" ca pe nişte societăţi anistorice, sau cel puţin indiferente istoriei. Evola nu refuză aşadar, deloc noţiunea de „sens al istoriei", care este de altfel inerentă teoriei ciclurilor. Interpretând istoria, nu ca mişcare progresivă continuu ascendentă, ci ca mişcare constant descendentă, ca declin mereu accentuat, el afirmă doar că acest „sens" este pur negativ: există un „progres" dar tocmai în declin[118]. Revelator este faptul că referindu-se la aceasta acuză în marxism o formă evidentă de istorism, chiar recunoscând lui Marx meritul de a fi încercat „să identifice o directivă generală de marş al istoriei în funcţie de faze foarte precise"[119]. Evola propune aşadar „o schemă istoriografică care, într-o anumită măsură, corespunde schemei marxiste, şi care, ca aceasta din urmă, consideră procesele generale şi esenţiale dincolo de factorii contingenţi, locali şi naţionali, dar indică totuşi, ca regres, prăbuşire şi distrugere, ceea ce, dimpotrivă, este exaltat de marxism ca un progres şi ca o cucerire

---

[118] „Decadenţa" – scrie el de exemplu, „apare ca *sensul istoriei* [sublinierea noastră], întrucât constatăm în sensul istoriei, dispariţia civilizaţiilor de tip „tradiţional" şi ascensiunea tot mai precisă, generală, planetară, a unei noi civilizaţii comune de tip modern" (*Il problema della decadenza*, în *Ricognizioni*, cit., p. 53).

[119] *L'avvento del „quinto stato"*, în *ricognizioni*, cit., p. 25.

a omului"[120]. Cu alte cuvinte, Evola critică în mod fundamental istorismul în numele unui istorism răsturnat, ideologia decadenței constituind oglinda inversă, calcul negativ al ideologiei progresului. Ceea ce este de neconceput, în cele două cazuri, este faptul că istoria poate în orice moment să se răstoarne indiferent care ar fi sensul. Rezultă de aici o evidentă tensiune între această filosofie a istoriei, unde ineluctabilul rezultă dintr-un soi de fatalitate metafizică, inerentă mișcării însăși a istoriei, și importanța pe care, pe de altă parte, Evola o confirmă ideii de voință, de putere absolută și de libertate necondiționată. Dar imposibilitatea unei politici „tradiționale" nu rezultă doar din factori legați de conjunctură și de teoria ciclurilor. Politica pe care o propune Evola este o politică care se conformează ideilor și principiilor absolute. Este vorba, cu alte cuvinte, de o politică ideală. Or, dacă se consideră că politica este prima artă a posibilului, și că posibilul este înainte de toate o problemă de contexte și de situații, o politică ideală riscă puternic să apară ca o contradicție în termeni. Situându-se imediat la nivelul principiilor, Evola așează exigența sa foarte sus, ceea ce este extrem de lăudabil. Problema cu ideile pure este că modul cel mai bun ca ele să rămână pure este să nu se concretizeze niciodată în realitate; orizonturile cele mai elevate sunt și cele mai intangibile. Din acest punct de vedere, există o anumită contradicție între politică, care se înscrie întotdeauna în relativ și nu constituie niciodată decât o modalitate a acțiunii istorice și o tradiție care se pretinde imediat metaistorică, adică absolută. S-ar putea spune că Evola, a exercitat o incontestabilă influență politică în însuși momentul în care ideile pe care le propunea făceau acțiunea politică mai problematică. „Politica evoliană" – distinctă de critica evoliană a politicii – pare să ducă la concluzia de a nu se mai face politică deloc.

*

* *

[120] *Funzione e significato dell'idea organica*, cit., p. 60. Pierre-André Taguieff observa referitor la aceasta că „este suficient să schimbi direcția semnelor pentru a regăsi legea fundamentală a metafizicii isoriei". (*Julius Evola, penseur de la décadence*, cit., p. 28.)

Atât prin conținutul său, cât și prin influența pe care această carte a exercitat-o, *Gli uomini e le rovine* constituie indiscutabil o operă importantă din punct de vedere al unei istoriografii al ideilor de Dreapta. La o jumătate de secol după publicarea ei, valabilitatea și actualitatea ideilor exprimate aici depind evident în largă măsură de gradul de adeziune al cititorului. În ceea ce ne privește, mai ales unele critici formulate de Evola ne par în așa fel, încât să inspire o reflexie dealtfel atentă asupra evoluției lumii actuale. Chiar și atunci când nu i se împărtășesc premisele, critica evoliană a statului-națiune, de exemplu, păstrează o puternică pertinență într-o epocă în care această formă politică, tipică a modernității, apare poate în fiecare zi mai lovită de neputință și desuetudine. Același lucru se spune despre critica „superstiției moderne a muncii", care amintește anumite observații ale lui Hannah Arendt, și în context această profundă observație a lui Friedrich Nietzsche: „În fiecare zi munca își acaparează mai mult buna conștiință în folosul ei: gustul bucuriei se numește deja „nevoia de odihnă"; începe să-i fie rușine de sine însuși... Ei bine, în alte timpuri, era contrariul: munca era cea care provoca remușcări"[122].

Evola a avut de asemenea marele merit, într-o epocă în care lucrul acesta nu era atât de frecvent, să denunțe cu putere orice concepție generală asupra vieții sau a societății care se bazează pe planul economiei sau care în ultimă instanță îi atribuie un rol decisiv. Chiar dacă nu se știe întotdeauna foarte bine dacă Evola se limitează la situarea economiei pe un plan subordonat sau dacă îi acordă o importanță minimă, ceea ce nu este deloc același lucru, nu se poate decât să fim de acord cu el, atunci când afirmă că „nu valoarea unuia sau altuia din sistemele economice, ci acela al economiei, în general, trebuie pus în chestiune"[122], sau când stigmatizează în mod fericit obsesia economistă care „l-a acaparat pe om trup și suflet și la sfârșit l-a condamnat la o cursă fără oprire, la o expansiune nelimitată a acțiunii și a producerii"[123]. Evola o spune foarte just: „Antiteza adevărată nu este ... aceea între capitalism și marxism, ci aceea existentă între un sistem în care economia este suverană, oricare i-ar fi forma pe care ea o îmbracă,

---

[121] *La Gaia scienza*.

[122] *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 92 [aici p. 134]

[123] *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 99 [aici p. 141]

şi un sistem în care ea este subordonată factorilor extraeconomici în cadrul unei ordini cu atât mai vastă şi mai completă, cu cât conferă vieţii umane un sens profund şi permite dezvoltarea posibilităţilor sale celor mai înalte"[124].

Dar în ultimă analiză, ca întotdeauna, la Evola este indubitabil că în domeniul eticii se găsesc la el consideraţiile cele mai potrivite să inspire reflexia de toate zilele. Astfel, când el spune că „măsura a ceea ce poţi cere de la alţii este dată de ceea ce ştii să ceri de la tine însuţi"[125], când aminteşte că „puterea se bazează pe superioritate, şi nu superioritatea pe putere"[126], sau mai mult când descrie antagonismul dintre sistemul onoarei şi demnitatea acordată fiecăruia fără nici o diferenţiere. Din asemenea pagini, atât bărbaţii cât şi femeile pot lua lecţii.

ALAIN DE BENOIST

Traducere din limba franceză de Alessandro Giuli

---

[124] *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 92 [aici p. 134]
[125] *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 55 [aici p. 104]
[126] *Gli uomini e le rovine*, cit., p. 56 [aici p. 104]

Nota autorului la a doua ediție (1967)

Prezenta carte a fost scrisă, nu fără legătură cu o anumită situație italiană. În 1953, când ea a apărut în prima ediție (pentru „Edițiile Ascia"), se părea că în Italia ar fi fost prezente condițiile pentru formarea unei coaliții de Dreapta: de o Dreaptă nu în sensul politic, ci, înainte de toate, ideală și spirituală. Astfel nu am considerat inutilă formularea de principii, valori și linii principale ale unei doctrine a statului pentru a servi această eventuală alianță, nu în ideea unei posibile asumări și realizări a ei, ci, în mod esențial, în intenția de a indica o direcție de mers. Prefața cărții scrisă de Junio Valerio Borghese trebuia să aibă, de altfel, o valoare simbolică specială, dat fiind numele lui Borghese, cât și ceea ce el a reprezentat precum combatant.

Din păcate, posibilitățile care păreau să se contureze nu au avut nici o dezvoltare și procesul de prăbușire politică și morală a Italiei a continuat. Cu toate acestea, am considerat oportun ca această carte, epuizată, să fie retipărită. De fapt, ea reprezintă – este deprimant să constat – unica expunere a unei gândiri „reacționare" antidemocratice și antimarxiste, fără atenuări și concesii, care a fost publicată după al doilea război mondial nu doar în Italia, ci și în Europa. Astfel ea va putea întotdeauna să fie o mărturie, o prezență și un punct de referință, oricare ar fi situația actuală, găsindu-și locul în cadrul publicațiilor anticonformiste îngrijite în mod curajos de Giovanni Volpe. Textul acestei noi ediții a fost reelaborat și completat în diferite puncte, fără ca totuși să se modifice esențialul.

În eseul meu *Fascismul – Eseu al unei analize critice din punct de vedere al Dreptei*, apărut între timp, de asemenea pentru editura Volpe[1], a fost inevitabil să nu mă refer la una sau alta dintre ideile expuse deja în prezenta carte. Nu cred că următoarele

[1] *Il fascismo*, Volpe, Roma, 1964; acum: *Fascismo e Terzo Reich*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2001 (n.î.ed.).

eventuale repetiții dăunează, pentru că nu se va putea niciodată insista destul asupra principiilor şi adevărurilor sistematic negate azi, uitate sau evitate de marea majoritate din cauza unei lipse de curaj intelectual – şi nu rareori chiar fizic – şi din cauza unei generale dependenţe de mituri şi lozinci dominante.

Prima ediţie a prezentei cărţi a avut un ecou deosebit la tineri; dacă se va întâmpla acelaşi lucru cu această nouă ediţie, aceasta nu va putea fi considerat decât un simptom pozitiv, în ceea ce priveşte noua generaţie.

1967 J.E.

Prezentarea primei ediţii (1953)

În faţa crizei crescânde a valorilor superioare, morale şi politice, pe care lumea o traversează, J. Evola prin această carte lansează un strigăt de protest de o excepţională sinceritate şi curaj, şi încearcă, în acelaşi timp, să indice bazele pentru radicala reconstrucţie a unei realităţi civile care a fost distrusă de o voinţă dezagregatoare precisă şi de coroziva acţiune a materialismului de orice tip şi de orice culoare.

Dacă anumite evaluări istorice nu pot fi integral împărtăşite, dacă numite puncte de vedere se justifică doar prin nişte perspective foarte speciale, spiritul care animă acest cuvânt curajos adresat în mod esenţial *bărbaţilor* – în virilitatea lor, în demnitatea lor personală şi civilă, într-un cuvânt în aspectul superior al fiinţei lor – va găsi larg consens la toţi cei care, ca şi noi, cred că omul, nu trăieşte doar cu pâine, că dezvoltarea şi afirmarea personalităţii umane este posibilă doar printr-o concepţie eroică a vieţii, că factorul economic este important, dar nu precumpănitor, şi cu atât mai puţin exclusiv, în a face adevărata Istorie, căci valoarea unui stat şi a unui popor nu stă atât în nivelul de viaţă şi în nivelul de producţie economică, cât în grandoarea civilă şi politică.

Să se observe referitor la aceasta paginile acute pe care autorul le dedică „demoniei economiei" unde o critică eficace relevă în mod deosebit povestea vulgară care ţine azi în sclavie lumea, după părerea căreia bunăstarea este unica raţiune a vieţii, şi acestui fetiş trebuie să-i fie sacrificată seninătatea, viaţa interioară, un mod de a fi cu adevărat liber şi orice aspiraţie fecundă, nobilă, neîntâmplătoare, încât oamenii sunt fără ieşire slugi ale mecanismului productiv, care ar intra în criză, dacă ar dispare iluzia acestei poveşti.

Într-un anumit sens, autorul se plasează deasupra disputelor şi divergenţelor politice contingente – adică fascismul şi antifascismul, liberalismul şi comunismul, capitalismul şi socialismul – pentru că el neagă faptul că discuţia trebuie să se desfăşoare pe planul esenţial ales de adversarii noştri: acolo unde prin adversarii noştri trebuie să

înțelegerea pe cei care consideră interesul superior datoriei, jocul dublu preferabil loialității, bogăția ca element de civilizație, resemnarea, lașitatea și egoismul ca fiind calități, eroismul, îndrăzneala și curajul ca fiind defecte, actul arbitrar un înlocuitor al ordinii, numărul nediferențiat în mod democratic având mai mare greutate decât aristocrația valorilor: adică toți aceia care susțin cantitatea contra calității, materia contra spiritului.

Departe de anumite poziții extreme sau parțiale, *Gli uomini e le rovine* revendică caracterul organic, și împreună cu el cel transcendent și „anagogic" al statului, caracter căruia astăzi i s-a pierdut sensul, purtați cum suntem în dilema dintre o supra-evaluare a individului ca atare și coruptele sisteme parlamentare, pe de o parte, și compresiunea informă a unei mașini birocratice și totalitare de tip sovietic, pe de alta; revendică valoarea lui *auctoritas* și a ierarhiei, prima condiție a oricărei adevărate justiții și, dacă judecăm bine, a oricărei adevărate libertăți, împotriva idolului democratic al legalității înțeleasă ca suprem patrimoniu civil de principii etern valabile, împotriva mitului istoricist potrivit căruia nu doar instituțiile speciale, ci însăși rațiunea lor de a fi „ar trebui să piară și de aceea revoluțiile ar realiza în mod infailibil progresul; revendică, la baza apariției și a creării de popoare și națiuni, valoarea ideii politice, a concepției despre lume, al unui centru de autoritate, al sentimentului religios al vieții sociale, dincolo de și deasupra acelorași caractere etnice. Autorul nu se teme să fie considerat reacționar, adică om de dreapta, acolo unde el avertizează că revoluția are un sens doar când există reconstrucție, adică îndepărtarea violentă a unui fapt nedrept, a unei perturbări a ordinei civile și politice, în timp ce ea este pur negativă atunci când vrea să distrugă doar pentru a distruge și a nega superioara valabilitate morală a tradiției. Această perspectivă îi sugerează – printre altele – considerații originale asupra a ceea ce a fost denumită „paranteza fascistă".

În ciuda tonului de tratare filosofică, însuflețită totuși de un încordat spirit polemic, cartea știe să se adreseze și iubirii noastre de patrie și vibrează de emoție greu reprimată referirea la „Italia *eliberată*, eliberată de misiunea dură de a da o formă inspirată tradiției sale cele mai înalte".

Dar ideile centrale ale acestei opere, care pot fi diferit dezvoltate în multe aspecte, dar dificil plasate pe o bază diferită,

sunt superioritatea *imperium*-ului şi a statului asupra intereselor individuale şi exaltarea eroismului aristocratic. Prima idee afirmă foarte clar un adevăr solar, şi totuşi azi nerespectat şi negat din orice parte, că „statul, încarnare a unei idei şi a unei puteri, este o realitate supraelevată faţă de lumea economiei şi că „instanţei politice îi revine primatul faţă de cel economic", ordinea economică fiind o ordine de mijloace care nu trebuie niciodată să devină scopuri ale existentei.

A doua idee ne încurajează la speranţe mai înalte, întrucât nu există nici morală, nici civilizaţie de unde să lipsească simţul eroic şi deci aristocratic al vieţii; pe bună dreptate, autorul avertizează că atunci când vorbeşte de aristocraţie el se referă la o aristocraţie de „concepţie asupra lumii", de caracter, şi nu economică şi nici măcar intelectuală. întrucât intelectualitatea „se constituie într-o sferă desprinsă de totalitatea vie a individului, şi mai ales, de tot ceea ce este caracter, curaj spiritual, decizie internă".

Este tocmai această aristocraţie a caracterului pe care cei mai buni italieni vor şi trebuie să o construiască peste ruinele care ne înconjoară.

ianuarie 1953 J. VALERIO BORGHESE

OAMENII ŞI RUINELE

„... Vorbeşti despre cetatea pe care am cercetat-o şi pe care am durat-o, cea întemeiată pe cuvinte, de vreme ce eu cred că ea nu se află nicăieri pe pământ."
„Probabil însă că celui ce vrea s-o vadă şi care, văzând-o, vrea să se zidească pe sine, îi stă la îndemână un model ceresc. Nu e nici o deosebire dacă cetatea există undeva, ori dacă va exista în viitor; el ar urma să facă doar ceea ce îi aparţine ei şi nici unei alteia."
„Pesemne că da" – spuse el.

Platon, *Republica*, 592b*

---

* Platon – *Opere V (Republica)*. Trad. Andrei Cornea, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 410.

1. Revoluţie – Contrarevoluţie – Tradiţie

Astăzi, în faţa formelor extreme în care dezordinea epocii noastre se manifestă în domeniul politico-social, diverse forţe au încercat să-şi asume o atitudine de apărare şi de rezistenţă.

Trebuie să ne dăm seama că acest lucru este inutil, chiar şi cu simplu scop demonstrativ, dacă nu se curmă răul din rădăcinile care – în ceea ce priveşte ciclul istoric asupra căruia ne limităm aici consideraţiile – s-au ivit din răsturnarea determinată în Europa de revoluţiile din '89 şi '48[1]. Răul trebuie recunoscut în toate formele şi gradele pe care el îl prezintă, de aceea problema fundamentală este de a stabili dacă mai există oameni capabili să respingă toate ideologiile, toate formaţiile politice şi de partid, care, oricum, direct sau indirect, se revendică de la acele idei, ceea ce înseamnă, de fapt, tot ceea ce porneşte de la liberalism şi de la democraţie până la marxism şi comunism. Ca o alternativă pozitivă, acestor oameni ar trebui să li se dea o orientare, o bază solidă constituită dintr-o viziune generală asupra vieţii şi dintr-o severă doctrină a statului.

Obligatoriu, lozinca ar putea fi, aşadar, „contra-revoluţie". Doar că originile revoluţionare sunt acum aşa de îndepărtate şi aproape uitate şi subversiunea s-a stabilizat de atâta vreme, încât apare ca ceva normal şi natural în marea parte a instituţiilor în vigoare. Deci, acea formulă ar fi valabilă practic doar dacă s-ar avea în vedere ultimele etape, pe care, subversiunea mondială încearcă să le acopere prin comunismul revoluţionar. De altfel, este preferabilă o altă lozincă: *reacţiune*.

Faptul de a nu se teme să o adopte, şi în consecinţă, să fie numiţi *reacţionari*, este o piatră de încercare. De mult timp mediile de stânga au făcut din „reacţiune" un sinonim al oricărei injustiţii şi infamii şi nu pierd nici o ocazie ca să stigmatizeze cu un asemenea termen pe toţi cei care nu se pretează la jocul lor şi

[1] Cfr. Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, (1934), Edizioni Mediterranee, Roma, Parte II, cap. 15. Cfr. de asemenea *Orientamenti*, §5 (n.i.e.).

care nu urmează curentul, care după ei ar fi „sensul istoriei". Dacă acest lucru este de la sine înțeles din partea lor, aceasta nu este totuși defel cazul complexului de angoasă pe care adesea cuvântul îl trezește, din cauza unei lipse de curaj politic, intelectual și, am putea spune chiar și fizic, la exponenții unei presupuse Drepte sau al unei „opoziții naționale" care de îndată ce aud că sunt acuzați de a fi „reacționari", protestează, se dezvinovățesc, încep să demonstreze că lucrurile stau altfel[2].

În schimb, ar trebui să ne punem întrebarea: ce s-ar dori de fapt: poate că în timp ce alții „acționează", ducând înainte procesul de subversiune, să nu „reacționăm", ci doar să privim, ba chiar mai mult să le spunem acelora: „Da, sunteți buni, continuați" și să le dăm o mână de ajutor. Din punct de vedere istoric, unicul lucru de dezaprobat, este că reacțiunea a fost inexistentă parțial, sau ineficientă, fără oameni, mijloace și doctrine adecvate, când răul era încă în germene, deci pasibil de a fi eliminat, prin cauterizarea imediată a principalelor focare ale infecției: acțiune prin care națiunile europene ar fi fost scutite de calamități greu de definit.

Ar trebui, deci, să apară o nouă alianță radicală, cu frontiere riguroase între prieten și dușman. Dacă partida nu este încă încheiată, viitorul nu va fi al aceluia care este indulgent față de ideile hibride și dezagregate, predominante astăzi, în mediile care nu se definesc chiar de stânga, ci tocmai al aceluia care va avea curajul radicalismului, al „negațiilor absolute" sau al „afirmațiilor suverane", pentru a folosi cuvintele lui Donoso Cortès.

Desigur că termenul „reacțiune" are, în sine însuși, o anumită coloratură negativă: cine reacționează nu are inițiativa acțiunii: acționează în funcție polemică sau defensivă, față de ceva afirmat deja în fapt. Trebuie, așadar, precizat că nu este vorba de a para mișcările adversarului fără a dispune de ceva pozitiv. Echivocul ar putea fi eliminat prin asocierea formulei „reacțiune" la cea de „revoluție conservatoare", formulă în care iese în relief un element dinamic, „revoluția" care încetează să însemne răsturnarea violentă a unei ordini constituite legitim, însemnând, dimpotrivă, o acțiune

---

[2] În anii cincizeci, când a apărut prima ediție a acestei cărți, „opoziția națională", adică MSI (Movimento Sociale Italiano – Mișcarea Socială Italiană, n.t.), prefera să se definească „revoluționară", „republicană" și „socială" (n.î.).

capabilă să elimine dezordinea intervenită şi să readucă lucrurile la o condiţie de normalitate. De Maistre a relevat că lucrul despre care vorbim, mai mult decât o „contrarevoluţie", în sens strict şi polemic, este „contrariul unei revoluţii" sau o acţiune pozitivă care se întoarce la origini. Straniu destin al cuvintelor: de fapt, „revoluţie" în accepţia sa originară etimologică latină nici nu înseamnă altceva; derivat de la *revolvere*, termenul exprima o mişcare care se întoarce la punctul de plecare, la origine. Aşadar, chiar de la origini ar trebui să extragem forţa „revoluţionară" şi reînnoitoare, pentru a o face să acţioneze împotriva situaţiei existente.

Dacă apoi dorim includerea ideii „conservării (revoluţiei conservatoare)" trebuie să procedăm cu precauţie. Dată fiind interpretarea susţinută de mişcările şi elementele de stânga, denumirea de „conservatori" înspăimântă azi tot atât de mult ca aceea de „reacţionari". Evident este vorba să stabilim ce dorim să „conservăm". În prezent, există foarte puţin care merită să fie „conservat", dacă ne referim la planul realităţii, ca structuri sociale şi instituţii. Aceasta este valabil, aproape fără nici o rezervă, pentru Italia; putea fi valabil până mai ieri, în măsură mai mică pentru Anglia şi pentru Franţa, şi mai puţin pentru ţările Europei centrale, unde continuaseră să existe, şi pe planul realităţii, vestigii de tradiţii superioare. În realitate, formula „revoluţiei conservatoare" a fost aleasă de elemente germane, imediat după primul război mondial, chiar şi cu referiri istorice destul de apropiate în timp[3]. În rest, trebuie să recunoaştem realitatea unei situaţii care se pretează la polemica forţelor de stânga, după opinia cărora conservatorii ar fi apărătorii nu ai ideilor, ci ai intereselor unei clase economice speciale, a celei capitaliste, mai mult sau mai puţin organizată politic, pentru a perpetua în avantaj propriu, ceea ce ce se presupune a fi doar un regim de privilegii şi de nedreptăţi sociale. În acest fel, a fost uşor să-i pui în aceeaşi grămadă, mai mult sau mai puţin, pe conservatori, pe „reacţionari", pe capitalişti şi pe burghezi. „Ţinta

---

[3] Despre aceasta cfr. excelentul studiu, foarte documentat, a lui A. Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932* (Stuttgart, 1950). Evola îi face o recenzie în *Rassegna italiana* în 1952, acum adăugată în anexa la *L'Operaio nel pensiero di Ernst Jünger*, Edizioni Mediteranee, Roma, 1998, Tr. it. *La rivoluzione conservatrice in Germania, 1918-1932*, La Roccia di Erec, Firenze, 1990 (n.î.).

falsă", cum se spune în artilerie, a fost creată. De altfel, nu alta a fost tactica folosită în perioada în care trupele de asalt ale subversiunii mondiale nu aveau încă drept drapel marxismul şi comunismul, ci erau reprezentate de liberalism şi de constituţionalism. Eficacitatea unei asemenea tactici se datora faptului că acelor conservatori de ieri, nu diferiţi de cei de azi, chiar dacă erau de o extracţie incontestabil superioară, ajunseseră să le placă doar poziţiile lor politico-sociale, interesele materiale ale unui mediu determinat, ale unei anumite caste – nu apărarea decisă a unui drept superior, a unei demnităţi, a unui patrimoniu impersonal de valori, de idei, de principii în primul rând. În aceasta a constat slăbiciunea lor fundamentală.

Astăzi, nivelul a coborât în aşa măsură, încât ideea „conservatoare" care trebuie apărată, nu numai că nu trebuie să aibă vreo legătură cu clasa care a luat practic locul unei aristocraţii decăzute, adică cu burghezia capitalistă, care are exclusiv caracterul unei simple clase economice, ci trebuie să i se opună categoric. Ceea ce ar trebui „conservat" şi apărat „în mod revoluţionar" este o concepţie generală asupra vieţii şi a statului care, bazată pe valori şi interese cu caracter superior, să transceandă net planul economiei şi deci, tot ceea ce poate fi definit în termeni de clase economice. Faţă de asemenea valori, când ne referim la orânduiri concrete, la instituţii pozitive, la situaţii istorice, aceasta nu este decât consecinţa, nu este elementul primar, ci cel secundar. Astfel stând lucrurile, cu refuzul absolut de a le aşeza în domeniul în care ea ar vrea să se exercite în atingerea aşa-numitei „ţinte false", polemica stângii cade complet în gol.

În acelaşi timp, apare evident faptul că nu este vorba în nici un fel de prelungirea artificială şi violentă a unor forme speciale legate de trecut, cu toate că ele îşi epuizaseră propriile posibilităţi vitale şi nu mai erau la înălţimea timpurilor. Pentru adevăratul conservator liberal este o problemă de fidelitate, nu faţă de forme şi instituţii ale unor timpuri trecute, ci faţă de unele *principii* dintre care unele sau altele ar fi putut fi expresii speciale, potrivite pentru o anumită perioadă sau o anumită zonă. Şi dacă aceste expresii speciale pot fi considerate ele însele caduce şi schimbătoare, pentru că sunt legate de situaţii istorice adesea irepetabile, nu e mai puţin adevărat că principiile corespunzătoare lor au o valoare care nu poate fi alterată de respective contingenţe de felul acestora, ci au, dimpotrivă, o actualitate perenă. Ca dintr-o sămânţă, din ele se pot înmulţi rapid forme noi mereu şi mereu, corespunzătoare celor vechi, iar în

eventuala lor înlocuire – chiar „în mod revoluţionar" – la primele din ele se va menţine o continuitate în schimbarea factorilor istorici şi sociali, economici şi culturali. Pentru a garanta o asemenea continuitate, chiar ţinând ferm la principii, trebuie să abandonăm tot ceea ce trebuie să fie abandonat, în loc să ne crispăm şi să fim gata de a ne vârî în gura lupului din cauza panicii şi să căutăm confuz idei noi când au loc crize şi timpurile se schimbă – aceasta este esenţa vremurilor adevăratului conservatorism. La un asemenea nivel, atât spiritul conservator cât şi spiritul tradiţional fac unul şi acelaşi lucru. În adevăratul şi viul său interes, tradiţia nu este conformism obedient faţă de tot ceea ce a fost sau inertă continuitate a trecutului în prezent. Tradiţia este, în esenţa ei, ceva ce ţine de metaistoric şi, în acelaşi timp, de dinamic: este o forţă generală ordonatoare în funcţie de principii având confirmarea unei legitimităţi superioare – dacă vrem, putem să mai adăugăm: de principii de sus – forţă care acţionează de-a lungul generaţiilor, în continuitate de spirit şi de inspiraţie, prin instituţii, legi, orânduiri care pot prezenta şi ele o însemnată varietate şi diversitate. O eroare asemănătoare, acuzată puţin înainte, este identificarea sau confundarea unor asemenea formaţiuni dintr-un trecut mai mult sau mai puţin îndepărtat, cu tradiţia propriu-zisă.

Din punct de vedere metodologic, în căutarea de puncte de referinţă, o formă istorică dată trebuie, aşadar, considerată exclusiv ca exemplificare şi, mai mult sau mai puţin, ca aplicare pertinentă de principii date – şi acesta este un procedeu cu totul legitim, comparabil cu ceea ce în matematică este trecerea de la diferenţială la integrală. Într-un astfel de caz nu se poate vorbi nici de anacronism, nici de „regresism"; în acel caz nu s-a fetişizat nimic, nu s-a absolutizat nimic, care, în esenţă, să nu fie deja absolut, pentru că acestea sunt principiile. Altfel, am face ca acela care, de exemplu, ar vrea să acuze de anacronism pe cei care apără anumite virtuţi speciale ale sufletului, pentru faptul că ele se revendică de la câteva figuri speciale ale trecutului, care acele virtuţi s-au manifestat cu precădere. Aşa cum a spus Hegel însuşi: este vorba de a recunoaşte în aparenţele temporalului şi ale vremelnicului substanţa, care este *imanentă*, şi eternul care este *actual*."

Chiar prin acest lucru apar premisele ultime a două atitudini opuse. Axioma mentalităţii revoluţionar-conservatoare sau revoluţionar-reacţionare este că pentru valorile supreme, pentru

principiile-bază ale oricărei orânduiri sănătoase şi normale – şi, pentru ca să fim înţeleşi, putem să le indicăm deja pe acelea ale statului adevărat, ale *imperium*-ului sau *auctoritas*-ului, ale ierarhiei, ale justiţiei, ale claselor funcţionale şi ale categoriilor de valoare, ale ordinii politice în preeminenţa sa faţă de ordinea socială şi economică, şi aşa mai departe – nu există schimbare, nu există devenire. Astfel de valori şi de principii au caracter esenţial *normativ*. În ordinea colectivă şi politică îmbracă aceeaşi demnitate ca şi în viaţa individuală, proprie valorilor şi principiilor unei morale absolute: principii imperative care cer o recunoaştere directă, intrinsecă (şi tocmai capacitatea unei asemenea recunoaşteri diferenţiază în mod existenţial o anumită categorie de fiinţe de alta) şi care nu sunt compromise de faptul că, atât într-un anumit caz, cât şi în celălalt, individul, din slăbiciune sau constrâns de o forţă majoră, nu ştie să le realizeze sau le realizează doar în parte, într-un anumit moment şi nu în altul al existenţei sale; pentru că, până ce el nu abdică în sinea lui, chiar şi în abjecţie şi în disperare recunoaşterea nu va lipsi. Aceeaşi natură o au ideile la care ne referim şi pe care un Vico le-ar numi „legile naturale ale unei republici eterne care se schimbă în timp în diferite locuri". Şi în cazul că aceste principii se obiectivează într-o realitate istorică, ele nu sunt prin nimic condiţionate de aceasta, ele trimit mereu din nou la un plan superior, metaistoric, care este locul lor propriu şi natural şi unde, o repetăm, nu există schimbare. Într-o asemenea formă sunt concepute ideile pe care noi le numim tradiţionale.

Cu totul opusă este premisa fundamentală care întotdeauna se trădează, mai mult sau mai puţin distinct, în mentalitatea revoluţionară. Adevărul ei este istorismul şi empirismul. Din punctul ei de vedere şi în imperiul spiritului ar domni devenirea, totul ar fi condiţionat şi modelat de epocă şi de timpuri, nu ar exista principii, sisteme şi norme a căror valoare să nu depindă de perioada în care s-au format, din punct de vedere istoric, în baza – credem – a factorilor contingenţi şi deloc umani, fizici, sociali, economici, iraţionali şi aşa mai departe. Într-o formă mai extremistă şi adusă la zi a unei asemenea linii de gândire deviată, factorul într-adevăr determinant al oricărei structuri şi a tot ceea ce are aparenţă de valoare autonomă ar fi contingenţa proprie diverselor forme şi dezvoltării mijloacelor de producţie, potrivit consecinţelor şi repercusiunilor sale sociale.

În continuare, ne vom întoarce la teza istoricistă, arătată aici, doar pentru a clarifica o diferenţă fundamentală de premise. Este inutil deci să discutăm dacă această diferenţă nu este recunoscută deja din start. Cele două concepţii sunt ireconciliabile, pe măsura stilului de gândire pe care ele îl inspiră. Una este adevărul conservatorului revoluţionar şi al oricărei alianţe care, în aplicaţiile în sens propriu politice, are caracterul unei adevărate „Drepte", alta este mitul subversiunii mondiale, fondul comun al tuturor formelor ei extremiste sau moderate şi diluate, oricare ar fi ele.

Precedentele consideraţii privind metoda şi sensul pe care îl au eventualele referinţe istorice prezintă şi o valoare practică. De fapt, într-o ţară nu este întotdeauna prezentă o continuitate tradiţională vie suficientă, pentru ca referirea la anumite instituţii existente sau destul de apropiate în trecut să conteze în mod direct şi ca referire la ideile respective. Se poate întâmpla, în schimb, ca fiind întreruptă continuitatea, să se impună procedeul indicat mai înainte prin care trebuie să ne referim la alte epoci, doar pentru a extrage din ele idei valabile în sine. De aceea cu totul special este cazul Italiei. Ne-am întrebat deja ce oare ar fi de fapt de „conservat" efectiv în Italia. La această naţiune nu există baza de forme politice care să fi fost conservate suficient de intacte dintr-un trecut tradiţional, pentru faptul însuşi că un asemenea trecut lipseşte; căci spre deosebire de majoritatea statelor europene, în Italia nu a existat o formaţiune unitară, seculară şi continuă legată de un simbol şi de o putere centrală, dinastică şi politică. În special, nu există un patrimoniu ideal solid, fie el doar ca o moştenire a minorităţii, astfel încât este resimţit ca străin, denaturant şi dizolvant tot ceea ce se leagă de ideologiile afirmate odată cu Revoluţia Franceză pentru că tocmai acele ideologii au favorizat într-una sau alta dintre forme unificarea italiană şi au continuat să predomine în Italia unificată şi s-au înmulţit rapid şi în formele cele mai virulente după perioada tentativei fasciste. Astfel există un hiatus şi un *vacuum* – şi, în cazul Italiei, referirea la principii numite de noi tradiţionale va avea obligatoriu un caracter ideal, mai mult decât istoric; chiar dacă ar trebui să ne referim la forme istorice, acestora ar trebui să le fie recunoscută doar semnificaţia arătată, aceea de simple baze pentru o integrare, pe care le va lăsa în urmă imediat, aspirând în mod esenţial la idei, distanţa istorică fiind – ca de exemplu în cazul romanităţii antice, sau a unor anumite aspecte ale lumii medievale – prea mare pentru ca referirea să poată avea şi o altă semnificaţie.

O asemenea circumstanţă nu reprezintă totuşi un dezavantaj din orice punct de vedere. Ea face în aşa fel ca în cazul în care ideile la care ne referim ar trebui să fie susţinute de o nouă mişcare, ele s-ar prezenta într-o stare aproape pură, cu un minimum de reziduuri istorice. De ceea ce unele state, mai ales central-europene, până mai ieri prezentau ca o bază pozitiv-istorică reziduală sau ca o predispoziţie pentru o revoluţie conservatoare, exponenţilor ei italieni nu le-a fost dat să beneficieze. Dar latura pozitivă a unui asemenea dezavantaj este tocmai faptul că dacă alianţa la care ne gândim, se va realiza, ea va putea avea caractere de intransigenţă şi radicalitate. Tocmai pentru că sprijinul material constând dintr-un trecut tradiţional încă viu şi concretizat în forme istorice nu cu totul expirate, este la noi inexistent, revoluţia restauratoare va trebui să se prezinte în Italia ca un fenomen înainte de toate spiritual şi având ca bază ideea pură. Deşi toată lumea actuală apare tot mai mult ca o lume de ruine, într-un termen mai lung sau mai scurt, se va impune probabil aceeaşi linie pretutindeni: adică se va vedea că este inutil să te sprijini pe acel lucru ce păstrează încă vestigii ale unei orânduiri mai normale, dar care acum este compromis de multipli factori istorici negativi, şi că în schimb, este necesar să se revendice tot mai mult de la origini, ca de la ceva care se află deasupra istoriei, şi de la ele să se plece, desfăşurându-se cu forţe pure în reacţiunea reconstructivă şi vindicativă.

Nu va fi poate inutilă încă o scurtă consideraţie asupra termenului „revoluţie" într-un context special sau în legătură cu faptul că în diferite medii de opoziţie naţională ale sistemului actual se *susţine* denumirea de „revoluţionari": tendinţă, deja prezentă în mişcările de ieri, dată fiind alegerea de denumiri ca: „revoluţie fascistă", „Revoluţia Cămăşilor Negre", „revoluţia ordinei" (Salazar, în Portugalia) etc. Firesc, trebuie să ne întrebăm întotdeauna: Revoluţie contra cărui lucru? Revoluţie în numele cărei cauze? Dar, lăsând la o parte lucrul acesta, fiecare cuvânt are un suflet al său, şi trebuie să fim atenţi să nu ne lăsăm influenţaţi de el, fără să ne dăm seama. Am clarificat faptul că, din punctul nostru de vedere, se poate vorbi de „revoluţie" doar în sens relativ – se poate spune din punct de vedere hegelian, ca o „negaţie a negaţiei" – cu referire la atacul contra a ceva ce are un caracter negativ, la un complex de schimbări, mai mult sau mai puţin violente, aspirând la restabilirea statului normal, tot aşa cum cel căzut se ridică iar un organism se eliberează de excrescenţele sale degenerante

oprind un proces canceros. Deci, este nevoie ca sufletul secret al termenului „revoluţie" să nu acţioneze şi asupra acelora care nu sunt de stânga, purtându-i în afara direcţiei juste, când ţin să fie numiţi revoluţionari într-un sens, care să fie diferit de acela arătat până acum, fiind în schimb, într-un anumit fel, pozitiv.

Există atunci pericolul de a ne însuşi, mai mult sau mai puţin implicit, premisele de fond care nu sunt diferite de acelea ale adversarului, în ideea că „istoria merge înainte", că este nevoie să privim viitorul creând lucruri noi şi formulând principii noi: atunci „revoluţia" devine unul dintre aspectele unei mişcări progresive, mişcare care ar comporta şi momente de ruptură şi răsturnări. Există unii care cred că la această scară „revoluţionaritatea" dobândeşte o demnitate, că ea exercită ca mit o mai mare putere de atracţie. Aceasta este o cedare şi este dificil ca, poate fără să ne dăm seama în mod precis, să nu ne supunem atunci fixaţiei progresiste, potrivit căreia orice lucru nou ar reprezenta ceva mai mult şi mai bun faţă de cel precedent.

Se ştie care este unicul fundament al progresismului: este mirajul civilizaţiei tehnice, fascinaţia exercitată de anumite netăgăduite progrese materiale şi industriale, evaluate, totuşi, fără să se ia în consideraţie latura negativă derivată din ele în domenii mult mai importante şi interesante ale existenţei. Cine nu se supune materialismului predominant din ultimul timp, recunoscând singurul cadru în care se poate vorbi în mod legitim despre progres, se va feri de orice orientare care să reflecte într-un fel oarecare mitul modern al progresului. În antichitate ideile erau clare: în latină pentru a desemna subversiunea nu se folosea cuvântul **revolutio** (care avea sensul mai înainte arătat, foarte diferit) dar se foloseau alţi termeni precum *seditio, eversio, civilis perturbatio, rerum publicarum commutatio* şi altele asemănătoare, astfel că pentru „revoluţionar" în sensul modern trebuia să se recurgă la perifraze, precum *rerum novarum studiosus* sau *fautor*, sau cel care aspiră la lucruri noi şi este susţinătorul lor, „lucrurile noi", pentru mentalitatea tradiţionalistă romană, echivalând în mod automat cu ceva negativ, subversiv.

Astfel, în ceea ce priveşte ambiţiile „revoluţionare" este nevoie să ieşim din echivoc şi să alegem între poziţiile opuse, mai înainte precizate, care determină două stiluri la fel de diferite. Pentru că, pe de o parte, există unii care recunosc tocmai existenţa unor principii neschimbate pentru orice ordine adevărată şi, crezând

cu fermitate în ele, nu se lasă duşi de evenimente, nu cred în „istorie" şi în „progres" ca entităţi misterioase supraordonate, se pricep să domine forţele mediului şi să le reconducă la forme superioare şi stabile. Pentru ei aceasta înseamnă a adera la realitate. Pe de altă parte, există în schimb, cei care născuţi ieri, nu au nimic în spatele lor, cred doar în viitor şi se dedau unei acţiuni fără bază, empirică şi improvizată, iluzionându-se că ar putea conduce lucrurile fără să cunoască şi să recunoască nimic care depăşeşte planul materiei şi al contingenţei, născocind când un sistem, când altul al cărui rezultat nu va fi niciodată o ordine adevărată, ci o dezordine mai mult sau mai puţin stăpânită şi un simplu mod de a se descurca. Gândind în profunzime, celei de a doua linii îi aparţine vocaţia „revoluţionară" în acele cazuri în care ea este în serviciul subversiunii pure. Aici, lipsa de principii este suplinită de mitul viitorului, prin care unii ajung să justifice şi să sanctifice distrugerile care au avut loc în ultimii ani, întrucât ele ar fi fost necesare pentru a merge înainte, pentru a dobândi ceva nou şi mai bun, referitor la care, totuşi, ar fi foarte dificil să se indice vreo urmă pozitivă.

Odată văzute clar lucrurile în aceşti termeni, este nevoie să examinăm până în profunzime propriile ambiţii „revoluţionare" dându-ne totuşi seama că, dacă acceptăm să aducem asemenea ambiţii în limitele lor legitime, ne-am limita să facem parte din echipele de demolare. La un nivel mai înalt stă acela care se ţine încă într-adevăr în picioare. Lozinca sa va fi mai degrabă *Tradiţie*, potrivit aspectului chiar dinamic, pe care am ţinut să-l punem în evidenţă mai sus. Aşa cum s-a spus, stilul său va fi al aceluia, care, dacă circumstanţele se schimbă, dacă crizele se pronunţă, dacă noi factori încep să acţioneze, dacă precedentele diguri se clatină, îşi păstrează sângele rece, ştie să abandoneze ceea ce trebuie să fie abandonat *pentru ca esenţialul să nu fie compromis*, ştie să avanseze studiind în mod impasibil forme potrivite noilor circumstanţe şi ştie să se impună, până ce o imaterială continuitate va fi restabilită sau menţinută, pentru ca orice acţiune lipsită de bază şi orice aventură să fie evitate. Aceasta este datoria lor, acesta este stilul adevăraţilor dominatori ai istoriei, foarte diferit, mai viril decât acela pur şi simplu „revoluţionar"[4].

[4] Cfr. *Orientamenti*, §1.

Vom încheia acest șir de considerații cu o aplicare specială a lor. Întrucât, așa cum s-a spus, Italiei îi lipsește un adevărat trecut „tradițional", se găsește azi câte cineva, care în încercarea de a se organiza împotriva alianțelor mai energice ale subversiunii mondiale, a făcut referiri la principii și instituții ale perioadei fasciste pentru a avea o oarecare bază concretă. În condițiile de față, următorul principiu fundamental ar trebui să rămână foarte ferm: dacă ar mai trebui să apărăm ideile „fasciste", ar trebui să o facem nu pentru că ele sunt fasciste, ci pentru că au reprezentat o formă specială de apariție și de afirmare a ideilor anterioare și superioare fascismului, idei care au amintitul caracter de „constante", astfel că ele pot fi găsite deja ca părți integrante ale unei mari tradiții politice europene[5]. A valorifica asemenea idei nu la o asemenea scară, ci întrucât ar fi „revoluționare", originale și proprii doar fascismului, ar însemna să le diminuăm, să adoptăm un punct de vedere limitativ și, mai mult, să facem dificilă o muncă de diferențiere necesară. Pentru că acei pentru care totul ar începe și s-ar sfârși cu fascismul, și, în plus, cei ale căror orizonturi ar fi restrânse la simpla polemică fascism și antifascism și nu ar avea altceva la ce să se refere decât la unul sau altul din acești termeni, aceștia foarte greu ar ști să distingă cele mai înalte exigențe și înclinațiile cele mai bune ale lumii italiene de ieri, ale unor aspecte ale ei, într-un fel sau altul vor resimți aceleași rele împotriva cărora trebuie să lupte azi[6].

Așadar, dacă în cele ce urmează noi vom lua în considerație idei pentru care s-a luptat și în Italia și în Germania de ieri, aceasta se va întâmpla întotdeauna într-un cadru revoluționar-tradițional și grija noastră constantă va fi să limităm la maximum orice eventuală referire la trecut, și să evidențiem în schimb principiile conform conținutului lor pur ideal și normativ, nelegate de o perioadă specială sau de o mișcare.

---

[5] Teză constantă a gândirii evoliene, din editorialul primului număr al lui *La Torre* (ianuarie 1930) în autoapărarea pronunțată la „procesul FAR" în 1951. Texte acum în anexa la *Fascismo e Terzo Reich*, op. cit., (N. îngrijitorului ediției).

[6] Am încercat să contribuim la această muncă de separare a pozitivului de negativ în cartea noastră: *Il Fascismo– Saggio di una analisi critica dal punto di vista della Destra* (Volpe, Roma, 1970).

2. Suveranitate – Autoritate – *Imperium*

Fundamentul oricărui Stat adevărat este transcendența principiului său, adică a principiului suveranității, al autorității și al legitimității. Acest adevăr esențial, pe care necunoscându-l, semnificația întregii realități politice rămâne necunoscută sau, cel puțin, distorsionată, a avut diverse expresii de-a lungul istoriei popoarelor. Dar prin intermediul multiplei varietăți a unor astfel de forme se regăsește mereu, ca o „constantă", conceptul de Stat ca invazie și manifestare a unei ordini superioare, care se concretizează într-o *putere*. Așadar fiecare unitate politică autentică se prezintă ca transpunerea în fapt a unei *idei* sau a unei *puteri*, distingându-se astfel de orice unitate de fapt, de orice formă de asociere naturalistă sau de „drept natural", de orice asociere determinată doar de factori sociali sau economici, biologici, utilitariști sau eudemoniști[1].

În epocile anterioare s-a putut vorbi așadar de un caracter *sacru* al principiului suveranității și al puterii, adică al statului. Astfel, sferei sacrului i-a aparținut esențialmente antica noțiune romană a *imperium*-ului, care, în semnificația ei specifică, înainte de a exprima un sistem de hegemonie teritorială supranațională, a desemnat puterea pură a autorității de a comanda, forța aproape mistică și *auctoritas*-ul inerent celui care are funcție și calitate de conducător: în ordinul religios și războinic, nu mai puțin decît în rândul familiei patriciene, a lui *gens* și în special în organizarea Statului, a *respublica*. În lumea romană, deși atât de intens realistă, noțiunea acestei puteri, care este în același timp *auctoritas*, a menținut întotdeauna caracterul său intrinsec de forță luminoasă emanată din înalt și de putere sacră, dincolo de

[1] Subiect expus și dezvoltat de către Evola încă din anii '30 într-o serie de eseuri apărute în prestigioasa publicație lunară „Lo Stato", condusă de Carlo Costamagna. Cfr. „Lo Stato", Gian Franco Lami, Fundația J. Evola, 1995.

tehnicile diverse şi adesea nelegitime, care au condiţionat accesul la putere în diferite perioade[2].

Se poate nega principiul suveranităţii, dar dacă este recunoscut, este absolut necesară recunoaşterea caracterului lui *absolutist*. Unei puteri care este în acelaşi timp *auctoritas – aeterna auctoritas*, cum ar spune romanii – trebuie să-i fie propriu caracterul decretativ a ceva care să constituie suprema instanţă. O putere şi o autoritate care nu sunt absolute, nu sunt nici autoritate, nici putere – idee pe care De Maistre a evidenţiat-o foarte bine. Că şi în ordinea cauzelor naturale, în aceeaşi măsură în ordinea politică, nu se poate regresa la infinit de la o condiţie la alta; seria trebuie să aibă limita sa într-un punct, caracterizat de necondiţionat şi de fermitate în luarea deciziilor. Şi acesta va fi şi punctul stabilităţii şi al consistenţei, centrul natural al întregului organism. Dacă fără aceasta o asociaţie politică ar fi un simplu agregat, o formaţiune labilă, susmenţionata putere trimite la rîndul său la o ordine transcendentă, care este singura ce poate s-o întruchipeze şi s-o legitimeze, în termenii unui principiu suveran, autonom, nederivat, bază a tuturor drepturilor, fără a fi el însuşi sub incidenţa unui alt drept. Cele două aspecte, cele două exigenţe se condiţionează reciproc şi tocmai prin aceasta evidenţiază natura principiului politic pur al *imperium*-ului şi figura celui care, ca un adevărat Conducător, trebuie să-l reprezinte şi să-l întruchipeze.

Teoria juridică a suveranităţii (aşa numitul „Stat de drept", cfr. Kelsen), orice formă ar îmbrăca, priveşte numai un „*caput mortuum*", sau condiţia proprie unui organism politic stins, a unui organism care subzistă în mod mecanic într-o latenţă sau o carenţă a esenţei sale şi a originarei sale forţe generatoare. Deoarece dacă *ordinea*, forma victorioasă asupra haosului şi a dezordinii, aşadar legea şi dreptul, sunt substanţa însăşi a statului, toate acestea au, doar în menţionata transcendenţă, raţiunea lor suficientă şi justificarea lor ultimă. Astfel a funcţionat pe bună dreptate principiul: *princeps a legibus solutus* – adică legea nu se aplică celui care este conducător; tot astfel este dictonul lui Aristotel despre cei care, fiind ei înşişi legea, sunt fără de lege. În special, esenţa pozitivă a principiului suveranităţii a fost pe bună

---

[2] Despre acest subiect, făcând abstracţie de punctul de vedere urmărit, caracteristic unor anumite sociologii şi istorii ale religiilor, se poate vorbi cfr. H. Wagenvoort, „Roman Dynamism", Oxford, 1947.

dreptate recunoscută în puterea absolută de decizie dincolo de orice încătuşare, mai presus de orice interpretare, în cazuri excepţionale sau de urgenţă – sau acolo unde dreptul în vigoare şi legile se abrogă sau abrogarea lor se impune[3]. În astfel de cazuri şi situaţii dificile se reaprinde, se manifestă din nou puterea absolută de sus, care, prin faptul că rămâne invizibilă şi tăcută în orice altă perioadă, nu trebuie din acest motiv să înceteze să fie prezentă oriunde Statul rămâne puternic, ferm în principiul său generator, să fie organism viu şi nu mecanism, *routine*[4]. Puterile excepţionale şi „dictatura" sunt expedientele necesare, am spune „mijloacele avute întâmplător la îndemână" care se impun în astfel de conjuncturi, când aşteptata reactivare a principiului central al Statului nu are loc. Într-o astfel de situaţie, dictatura nu e un fenomen revoluţionar. Reintră în legitimitate, nu constituie un principiu politic nou şi un nou drept. În perioada de glorie a romanităţii dictatura a fost aşadar concepută şi acceptată ca temporară şi, departe de a înlocui ordinea existentă, a reprezentat integrarea acesteia. Sub orice alt aspect dictatura înseamnă uzurpare.

Statul nu este expresia „societăţii" Bază a pozitivismului sociologic, concepţia „socială" sau „societară" a Statului este indicele unei regresiuni, al unei involuţii naturalistice. Ea contrazice esenţa adevăratului Stat, răstoarnă orice raport corect, privează sfera politică de caracterul său specific, de calitatea sa originară şi de demnitatea sa. Scopul „anagogic" – adică al puterii care înalţă – al Statului este complet negat.

Sfera politică se defineşte prin valori ierarhice, eroice şi ideale, antihedonistice şi, într-o anumită măsură, şi antieudemonistice care o detaşează de ordinea existenţei naturaliste şi vegetative, adevăratele scopuri politice sunt în mare măsură autonome (nederivate) şi se leagă de idealuri şi interese diferite de cele ale existenţei paşnice, a purei economii, a bunăstării fizice. Ele trimit către o dimensiune superioară a vieţii, către *o treaptă diferită a demnităţii*. Această opoziţie între sfera politică şi cea socială este

---

[3] C. Schmitt, *Politische Theologie*, München-Leipzig, 1934.

[4] Un caz specific al unei astfel de intervenţii a principiului pur al suveranităţii este cel care corespunde situaţiilor la care ne-am referit mai devreme (cap. I), vorbind de cazurile în care, pentru a asigura continuitatea tradiţională, se impune trecerea la forme noi, care implică eventual şi un nou drept.

fundamentală. Ea are valoare de „categorie" şi pe măsură ce este mai accentuată, cu atât mai mult Statul este susţinut de o tensiune metafizică, prezintă structuri solide, constituie imaginea fidelă a unui organism superior. Într-adevăr, într-un astfel de organism funcţiile superioare nu sunt expresia părţii sale biologice şi vegetative şi, făcând abstracţie de cazurile de evidentă degradare şi de abrutizare, nici măcar nu sunt aservite unei astfel de părţi, ele desfăşoară o activitate care, deşi se bazează pe viaţa fizică, are legi proprii şi este de aşa natură încât, eventual, i s-ar putea impune acestei vieţi fizice pentru a o orienta acţiuni, scopuri sau discipline care doar prin această viaţă nu s-ar explica, nu s-ar justifica.

Diferenţierea foarte clară dintre sfera politică şi cea „fizică" se regăseşte foarte clar la origini. Se regăseşte şi în ceea ce a supravieţuit în diferitele societăţi primitive, aici anumite semnificaţii fundamentale apărând chiar de o claritate care în zadar s-ar căuta în sociologiile monotone şi dezagregate ale vremurilor noastre. O referire la acest aspect va putea oferi cea mai bună orientare.

Este cunoscută doctrina care explică descendenţa Statului din familie: acelaşi principiu formator al familiei şi al lui *gens*, integrat şi extins, ar fi dat naştere Statului. Oricum ar sta lucrurile, ne-am putea gândi la readucerea pe această cale a Statului la un plan naturalist doar din cauza unui echivoc iniţial: ca şi cum, în anticele zone de civilizaţie, şi în special în cele ale civilizaţiei indo-europene, familia însăşi ar fi fost o unitate de tip pur fizic şi deja în interiorul ei sacrul, împreună cu o netă articulare ierarhică, nu ar fi avut un rol decisiv. Şi conform cercetărilor moderne, după Fustel de Coulanges asupra acestui fapt nu ar trebui să existe îndoieli[5]. Dar dacă familia este înţeleasă în sensul naturalist, sau cum ni se înfăţişează astăzi, mai mult sau mai puţin, principiul generator al comunităţilor propriu-zis politice trebuie căutat în cadre foarte diferite de cele familiale: el trebuie căutat în planul aşa-numitelor „societăţi a bărbaţilor" – şi tocmai acesta este aspectul la care doream să ne referim.

La multe popoare primitive individul, până la o anumită vârstă, fiind considerat doar o fiinţă naturală, era lăsat familiei şi mai ales încredinţat îngrijirii materne, sub semnul matern-feminin

---

[5] Cfr. *La cité antique*, 18 [vezi şi *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., partea I, cap. 6, 10, 20, (n.î.e.)]

stând tot ceea ce are legătură cu latura fizică, materială a existenţei. Dar la un moment dat avea loc, sau mai bine zis putea să aibă loc, o schimbare profundă de natură şi de *status*. Rituri speciale, numite tocmai „rituri de trecere", care adesea erau precedate de o perioadă de separare şi de izolare şi de multe ori erau însoţite de încercări grele, generau, conform unei scheme de „moarte şi renaştere", o fiinţă nouă, singura ce putea fi considerată „bărbat". Într-adevăr, înainte de aceasta, membrul grupului, oricare ar fi fost vârsta sa, era asociat cu femeile, copiii şi chiar cu animalele. De aceea, odată suferită transformarea, individul era integrat „societăţii bărbaţilor". Şi această „societate a bărbaţilor", în care calitatea de bărbat avea aşadar un sens iniţiatic (sacru) şi războinic în acelaşi timp, deţinea puterea în grup sau *clan*. Avea alte drepturi, diferenţiate faţă de orice alt membru, ca şi îndatoririle şi responsabilităţile sale[5].

O astfel de schemă a originilor conţine „categoriile" fundamentale care definesc ordinea politică opusă celei sociale. Prima dintre ele este o confirmare specială, aceea de „bărbat" în sensul mai înalt de *vir* cum s-ar spune conform romanilor, şi nu doar de *homo*; condiţia sa este o „ruptură de nivel", desprinderea de planul naturalistic şi vegetativ; integrarea sa este *puterea*, principiul comenzii în mâna unei „societăţi a bărbaţilor". Pe bună dreptate, putem să considerăm aceasta ca una dintre constantele sau dintre ideile de bază care, în aplicări, formulări şi derivări atât de diferite, se regăsesc în mod uniform în teoria, sau mai bine zis, în metafizica Statului afirmată public şi de cele mai importante civilizaţii ale trecutului. În urma proceselor de secularizare, de raţionalizare şi de materializare din ce în ce mai accentuate în ultimul timp, acele semnificaţii originare ar fi trebuit să se voaleze şi să se atenueze; dar acolo unde, fie într-o ordine inversată, fie fără un fond cu un caracter iniţiatic şi sacral, aceste semnificaţii au dispărut cu totul, nu mai există nici măcar un Stat sau o clasă politică în sens propriu, tradiţional. În legătură cu acest aspect,

---

[6] Cel dintâi care a atras atenţia asupra acestei semnificaţii politice a „societăţilor a bărbaţilor" a fost H. Schurtz, *Altersklassen und Mannerbünde*, Berlin, 1902. Cfr. şi (cu anumite rezerve) A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1909 [*Rituri de trecere*, Bollati Boringhieri, Milano, 1999].

cineva a putut să afirme chiar în zilele noastre că „formarea unei clase conducătoare este un mister divin": în unele cazuri poate fi un „mister demonic" (exemple: tribuni ai plebei, demagogie, comunism). Niciodată însă ceva care să se poată defini prin simpli factori sociali şi, cu atât mai puţin, economici.

Statul stă sub semnul masculin, societatea şi, prin extensie, poporul, demosul, stă sub semnul feminin. Este, din nou, un adevăr al originilor. Stăpânirea maternă de care se detaşează cea politico-virilă a fost înţeleasă şi ca stăpânirea Mamei Terra şi a Mamelor Vieţii şi ale fecundităţii, sub puterea şi prin grija cărora se considera că se dezvolta existenţa sub aspectele sale fizice, biologice, colectiv-materiale. Fondul mitologic recurent este cel al dualităţii divinităţilor luminoase şi cereşti ca divinităţi ale lumii propriu-zise politice şi eroice, contrapuse divinităţilor feminine şi materne ale existenţei naturaliste, îndrăgite în special de păturile sociale plebee. Astfel şi în lumea romană antică ideea de stat şi de *imperium* – a puterii sacre – a fost strâns legată de cultul simbolic al divinităţilor virile ale cerului, ale luminii, supramundane, în opoziţie cu regiunea întunecată a Mamelor şi a divinităţilor subpământene. O astfel de orientare ideală decurge din temele pe care le-am regăsit în comunităţile primitive cu „societăţile lor de bărbaţi" până la filonul central, luminos, al tradiţiei olimpico-statale a lumii clasice şi a unei serii de civilizaţii superioare indo-europene.

Mai departe în istorie o astfel de orientare duce acolo unde, dacă nu de *imperium*, s-a vorbit de dreptul divin al Regilor, şi dacă nu au existat grupuri create de puterea unui rit, au existat Ordine, aristocraţii, clase politice definite de discipline şi de demnităţi care nu se pot reduce la valori sociale şi la factori economici. Apoi această linie se frânge şi decăderea ideii de Stat, paralelă cu decăderea şi cu estomparea principiului pur al suveranităţii şi al autorităţii, se încheie cu inversarea prin care lumea *demosului*, a maselor materializate, iese la iveală, escaladând sfera politică. Aceasta este semnificaţia primă a oricărei democraţii, în accepţiunea originară a termenului, şi odată cu ea, a oricărui „socialism". Şi unul şi celălalt sunt, în esenţa lor, anti-Stat, degradare şi contaminare a principiului politic. Prin democraţie şi „socialism" are loc şi translaţia de la masculin la feminin, de la spiritual la material şi la promiscuu. Aceasta este o involuţie, a cărei bază sau componentă este o involuţie a individului însuşi, exprimată prin întâietatea pe care

încep să o aibă în interiorul lui forţe şi interese ce ţin de partea naturalistă, obtuză, strict vitală a fiinţei omeneşti. Conform corespondenţelor deja determinate de către Platon şi Aristotel, nedreptatea, adică distorsiunea, tulburarea exterioară colectivă, reflectă întotdeauna tulburarea interioară, adică aceea prezentă într-un anumit tip uman care a predominat într-o anumită civilizaţie.

Există astăzi forme politice în care o astfel de scădere de nivel şi o asemenea inversiune sunt foarte clare, de neconfundat; ele se exprimă în programe şi ideologii de partid în termeni fără echivoc. În alte cazuri acest lucru este însă mai puţin vizibil, şi tocmai cu privire la acest aspect este necesară o luare de poziţie fermă.

Discrepanţa menţionată mai sus dintre ideea politică a statului şi cea fizică a „societăţii" se regăseşte în opoziţia existentă între stat şi naţiune. Noţiunile de naţiune, patrie şi popor în pofida haloului romantic şi idealist care le poate înconjura, aparţin în esenţă planului naturalist şi biologic, nu celui politic, şi conduc la dimensiunea „maternă" şi fizică a unei anumite colectivităţi. Acolo unde aceste concepte au fost evidenţiate şi a fost conferită demnitate unui element primar, aceasta s-a petrecut aproape mereu având un rol revoluţionar sau cel puţin polemic faţă de conceptul de Stat şi faţă de principiul pur al suveranităţii. Odată cu trecerea de la formula „prin harul lui Dumnezeu" (oricât ar fi de aproximativă şi de stereotipă pentru a desemna adevăratul drept dat de sus) la cea „prin voinţa naţiunii", are loc, de fapt, în formă tipică, inversiunea deja menţionată, o trecere care nu este de la o simplă structură instituţională.

O rapidă analiză istorică ar putea clarifica această semnificaţie regresivă a mitului naţiunii. Începutul trebuie văzut în devierea specifică acelor State europene care, deşi recunoscînd principiul politic al purei, înaltei spiritualităţi, s-au conturat ca „State naţionale". Acest lucru s-a petrecut având esenţialmente un rol antiaristocratic (antifeudal), nu numai schismatic şi anti-ierarhic faţă de ecumenul european, prin negarea autorităţii superioare a Sacrului Imperiu Roman şi prin absolutizarea ierarhică a unităţilor politice în care se afirmau doar principii. Aceşti principi, nemaiavând o susţinere de sus, au căutat-o la un nivel inferior şi au început o acţiune de centralizare care avea să însemne sfârşitul pentru ei, tocmai pentru că un conglomerat uman mai mult sau mai puţin inform şi dezarticulat începea să ocupe din ce în ce mai mult

spaţiu. Astfel ei au pregătit structurile care urmau să treacă în mâinile „naţiunii" ca Starea a Treia şi apoi ale naţiunii ca „popor" şi „masă". Această trecere s-a realizat, precum se ştie, prin Revoluţia Franceză; în cazul acesteia „naţiunea" s-a prezentat cu roi exclusiv demagogic şi începând de atunci naţionalismul trebuia să se alieze chiar cu revoluţia, constituţionalismul, liberalismul şi democraţia, să fie simbolul acestora în mişcările din 1789 până la 1848 şi treptat până în 1918, răsturnând ceea ce mai rămânea din ordinea precedentei Europe tradiţionale. Este de altfel proprie acestor ideologii patriotice răsturnarea conform căreia un dat naturalist – care este apartenenţa, de fapt, la o anumită obârşie şi la o anumită societate istorică – se transformă în ceva mistic şi se înalţă ca valoare supremă, individul nemaiavând valoare ca *„citoyen"* şi *„l'enfant de la patrie"*, şi unitatea lor cumulativă privând de autoritate, subminând sau subordonându-şi – subordonând „voinţei naţiunii" – orice alt principiu mai înalt, plecând de la acela al suveranităţii[7].

Este cunoscut rolul pe care l-a avut în istoriografia comunistă valorificarea matriarhatului social, conceput de aceasta ca fiind constituirea originilor şi a statului de drept căruia i-au pus capăt regimul proprietăţii private şi formele politice aferente acestuia. Regresul de la masculin la feminin este totuşi în egală măsură vizibil în ideologiile revoluţionare la care am făcut referire mai devreme. Deja imaginea Patriei ca Mamă, ca Pământ ai cărui fii suntem toţi şi faţă de care suntem toţi egali şi fraţi, face în mod clar trimitere la acea ordine fizică, feminin-maternă, de care, precum s-a spus, s-au detaşat „bărbaţii" şi au creat ordinea virilă şi luminoasă, în timp ce prima, în sine, are un caracter pre-politic. Drept pentru care este semnificativ faptul că patria şi naţiunea au fost în mod predominant alegorizate de figuri feminine şi la popoare al căror pământ este de gen neutru sau masculin, şi nu feminin[8]. Sacralitatea şi caracterul intangibil al „naţiunii" şi al „poporului" nu sunt decât transpunerea celor atribuite Marii Mame în anticele ginecocraţii plebee, în societăţile în care nu era cunoscut principiul viril şi politic, al *imperium*-ului. Astfel s-a afirmat în mod

---

[7] Cfr: *Orientamenti*, §8 (n.î.e.)

[8] Invers, este semnificativ faptul că adesea suveranilor şi conducătorilor Statului le-a fost atribuit simbolul nu matern ci *patern*.

îndreptățit (Bachefon, Heding) că bărbații sunt cei care apără ideea de Stat, în timp ce naturile feminine, matriarhale din punct de vedere spiritual, apără ideea de națiune, „patrie" și „popor". Din toate acestea se naște o lumină aparte, sinistră, în ceea ce privește natura influențelor care au predominat în istoria politică a Occidentului, începând chiar cu Revoluția Franceză.

Nu va fi inutil să analizăm această problemă și dintr-un punct de vedere puțin mai diferit. Ideea că doar în funcție de Stat o națiune există, are o conștiință, o voință, o realitate superioară, a fost promovată și de fascism. O astfel de idee are o confirmare istorică exactă, în special dacă facem referire la ceea ce începând cu Vico s-ar putea numi „dreptul popoarelor eroice" și la originea principalelor națiuni europene. Dacă „patrie" înseamnă cu siguranță „pământ al părinților", termenul poate să fi avut această semnificație doar într-un punct de plecare extrem de îndepărtat în timp, deoarece patriile și națiunile istorice cunoscute de noi s-au format mereu pe pământuri care nu erau cele de obârșie, și în orice caz, pe arii mai vaste decât cele originare, prin cuceriri și procedee de asimilare și de formare care presupun continuitatea unei puteri, a unui principiu de autoritate și de suveranitate, precum și unitatea unui grup de oameni pe care aceeași idee și aceeași credință îi unește, care urmăreau același țel, care se supuneau aceleiași legi interne, lege care se reflecta într-un ideal politic și social bine conturat. Acesta este principiul generator și baza fiecărei mari națiuni. Așadar nucleul politic există în națiunea înțeleasă în mod naturalistic, după cum sufletul ca „entelehie" este în corp: îi dă formă, îl unifică, îl face să participe la o viață superioară. În legătură cu aceasta se poate afirma că națiunea există și se extinde oriunde se perpetuează aceeași „formă internă", adică, de fapt, confirmarea, amprenta dată de forța politică superioară și de reprezentanții acesteia: fără limite geografice și nici măcar etnice în sens strict. Astfel în cazul Romei antice ar fi absurd să vorbim de o națiune în sens modern; se poate vorbi de o „națiune spirituală", de o unitate definită de „bărbatul roman". Același lucru este valabil și pentru structurile create de franci, de germani, de arabii apărători ai Islamului – menționând doar aceste exemple dintre atâtea altele. Exemplul cel mai semnificativ rămâne poate cel al Statului prusac, care și-a tras originea dintr-un Ordin (expresie tipică a unei „societăți de

bărbaţi"), Ordinul Cavalerilor teutoni, şi care mai târziu a constituit structura şi forma Reich-ului german.

Doar atunci când tensiunea se diminuează, diferenţele se atenuează şi grupul bărbaţilor uniţi în jurul înaltului simbol al suveranităţii şi al autorităţii slăbeşte şi se dezintegrează, doar atunci ceea ce este numai un rezultat, ceva deja format – „naţiunea" – poate să capete autonomie şi să se detaşeze aproape de dobândirea unei aparenţe de viaţă proprie. Astfel pe primul plan trece „naţiunea" ca popor, colectivitate şi masă, sau ca ceea ce a însemnat acest concept din ce în ce mai mult, începând cu Revoluţia Franceză. Aproape că cel creat nu mai ascultă de creatorul său atunci când urmând această cale, nu mai este acceptată nici o suveranitate care să nu fie expresie şi reflex al voinţei naţiunii. De la clasa politică înţeleasă ca Ordin şi societate a „bărbaţilor" se trece atunci la demagogi sau „servitori ai naţiunii", conducători politici care au pretenţia de a „reprezenta" poporul şi, măgulindu-l şi lucrând cu iscusinţă, îşi asigură o poziţie privilegiată a puterii. Firească şi fatala consecinţă a regresului amintit este inconsistenţa dar, mai ales, *josnicia* celor care în zilele noastre formează aşa-zisă „clasă politică". Pe bună dreptate s-a spus[9] că în epocile anterioare nu exista suveran absolut împotriva căruia să nu se poată ridica opoziţia clerului şi a nobilimii; *în timp ce astăzi nimeni nu ar putea să blameze „poporul" şi să nu creadă în „naţiune"*, mai puţin decât oricând ar putea să-i opună în mod deschis rezistenţă; ceea ce nu-i împiedică pe actualii conducători să mintă poporul, să-l înşele, să-l exploateze, cum au făcut şi demagogii atenieni şi cum, în timpuri mai puţin îndepărtate, curtenii obişnuiau să facă faţă de suveranii degeneraţi şi falşi – aceasta deoarece *demosul*, femeie prin natură, niciodată nu va avea o voinţă proprie, clară. Dar diferenţa constă tocmai în josnicia şi în servilismul celor care astăzi nu mai au statură de *„bărbaţi"*, de exponenţi ai unei legitimităţi superioare şi ai unei autorităţi din înalt. În cel mai bun caz se ajunge la ceea ce Carlyle a arătat vorbind despre „lumea servitorilor care vrea să fie guvernată de un pseudo-erou", nu de un domn; subiect pe care îl vom mai aborda vorbind despre fenomenul bonapartistic[10]. Modul de a acţiona prin mituri, adică prin formule lipsite de adevăr obiectiv, care se adresează părţii sub-

[9] V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, Florenţa, 1923, §1713

[10] Cfr. *Orientamenti*, §7 (n.î.e.)

intelectuale a indivizilor şi a maselor, este latura inseparabilă de climatul politic mai sus amintit şi, de altfel, în curentele moderne deja mai semnificative noţiunile de „patrie" şi de „naţiune" prezintă în mare măsură această calitate de „mituri", arătându-se apte de a primi conţinuturile cele mai diverse în funcţie de cum bate vântul şi de partide, cu excepţia numitorului comun constând în degenerarea principiului politic al purei suveranităţi.

Se poate adăuga observaţia că sistemul consolidat în Occident odată cu afirmarea democraţiilor – acela majoritar cu sufragiu universal – impune încă de la început degradarea clasei conducătoare. Într-adevăr, numărul majoritar, liber de orice restricţie şi necondiţionat de nici o clauză referitoare la calitate, nu poate să fie decât de partea straturilor sociale celor mai de jos; şi pentru a-şi atrage asemenea straturi şi a accede la putere prin voturile lor, va trebui să vorbească mereu singura limbă pe care ei o înţeleg, să pună pe primul plan interesele lor predominante, care sunt, firește, cele mai grosolane, materiale şi iluzorii, promiţând mereu, niciodată pretinzând[11]. Astfel orice democraţie este în însuşi principiul său o şcoală de imoralitate, o ofensă adusă demnităţii şi ţinutei interioare care se potrivesc unei adevărate clase politice.

Să reluăm acum ceea ce spuneam puţin mai devreme despre geneza marilor naţiuni europene în funcţie de principiul politic, pentru a stabili câteva orientări. Deci, ceva precum un Ordin, precum o „societate a bărbaţilor" având în mâinile lor principiul *imperium*-ului şi concepând – aproape conform unui dicton al *Codicelui Saxon* – fidelitatea ca bază a onoarei lor[12]. Acum, când ne

---

[11] Cfr. G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, Laterza, Bari, 1947, vol. II, cap. IV, §4 (p. 121): „Se întâmplă adesea ca partidele împotriva cărora se îndreaptă propaganda demagogică, pentru a o combate, să folosească mijloace foarte asemănătoare celor ale adversarilor lor. De aceea şi ei fac promisiuni imposibil de respectat, măgulesc masele, cultivă instinctele cele mai josnice, exploatează şi aţâţă cupiditatea acestora, când consideră că astfel ar putea avea un avantaj. Este o competiţie ignobilă, în care cei care înşeală cu bună ştiinţă coboară nivelul lor intelectual până la al celor înşelaţi şi din punct de vedere moral, coboară chiar mai jos."

[12] Poate fi amintită deviza lui Louis d'Estonteville (în perioada războiului de o sută de ani): „Là où est l'honneur, là où est la fidélité, là seulement est ma patrie."

aflăm, ca astăzi, într-un climat de criză, de dezagregare morală, politică şi socială, o referire generică la „naţiune" nu poate fi suficientă într-o muncă de reconstituire în cazul în care o astfel de idee nu are o tentă revoluţionară şi în această idee există elemente mai mult sau mai puţin atenuate, de ordin politic. „Naţiune" va fi mereu ceva promiscuu şi în situaţia la care ne-am referit este vorba, în schimb, de reaccentuarea dualităţii fundamentale de la origini, adică aceea a unei mase în care, pe lângă sentimente schimbătoare, vor acţiona mereu mai mult sau mai puţin instincte primare şi aceleaşi interese legate de planul fizic şi hedonist, şi aceea a unor oameni care se diferenţiază de masă în calitatea lor de martori ai unei legitimităţi diferite şi ai unei autorităţi date de idee şi de riguroasa şi impersonala lor adeziune la idee. Ideea, doar ideea trebuie să fie pentru aceştia adevărata patrie. Nu a aparţine aceluiaşi pământ, a fi de acelaşi sânge sau de aceeaşi limbă, ci a împărtăşi aceeaşi idee trebuie să fie pentru ei ceea ce uneşte şi ceea ce separă[13]. A dizolva şi a separa ceea ce doar în mod aparent şi promiscuu, în mod colectivist este un întreg, a concentra din nou o substanţă virilă într-un fel de elită politică şi a produce în jurul ei o nouă cristalizare, aceasta este adevărata îndatorire şi în acelaşi timp premisa pentru ca „naţiunea" să renască, să recapete formă şi conştiinţă.

Să-l numim *„realism al ideii"*: realism, deoarece forţa şi claritatea, iar nu „idealismul" şi „sentimentalismul", este ceea ce contează pentru o astfel de misiune. El se opune însă atât realismului mărunt, degradat şi cinic al politrucilor, cât şi stilului celor care detestă „contestaţiile ideologice" şi care nu concep decât redeşteptarea unui sentiment de „solidaritate naţională" fie şi de turmă, şi în cadre deloc diferite de acelea ale tehnicilor generice folosite pentru a provoca mai mult sau mai puţin trecătoare „stări de mulţime".

Toate acestea coboară sub nivelul a ceea ce este politică în sens propriu, viril, tradiţional, şi în fond este şi inadecvat vremurilor. Este inadecvat şi deoarece un realism al ideii există deja pe frontul opus. Într-adevăr astăzi asistăm la formarea progresivă a unor blocuri având caracter mai mult decât naţional, specific unităţilor bazate esenţialmente pe idei politice, oricât de barbare ar fi acestea. Acesta este cazul special al comunismului, calitatea de proletari

---

[13] Cfr. *Orientamenti*, §8 (n.l.)

comunişti care au aderat la Internaţionala a treia fiind aceea care integrează şi uneşte dincolo de ceea ce este „naţiune" şi „patrie"[14]. Imediat după aceea se situează democraţia, întrucât aruncă masca şi îşi face „campanie". Aşa-numita „ideologie de la Nürnberg" oare se reduce la altceva dacă nu la a stabili anumite principii, care nu sunt nici pe departe singurele imaginabile, dar care ar trebui, totuşi, să se impună categoric, fără legătură cu patria sau cu naţiunea, dimpotrivă, după formula oficială – „având întâietate asupra îndatoririi indivizilor de a se supune Statului căruia îi aparţin"?[15]

Şi pe această cale apare aşadar insuficienţa simplului concept de naţiune ca principiu, necesitatea ca acesta să fie integrat politic, adică în funcţie de o idee înaltă, care trebuie să fie adevăratul termen de comparaţie, ceea ce uneşte şi ceea ce separă. Îndatorirea esenţială este aceea de a formula o doctrină adecvată, de a respecta cu fermitate principii riguros concepute şi, plecând de la acestea, a contura ceva asemănător unui Ordin.

Această *élite*, diferenţiindu-se pe un plan care se defineşte în termeni de virilitate spirituală, de decizie şi de impersonalitate, pe un plan unde orice orice încătuşare, condiţionare de ordin naturalist încetează de a mai avea forţă şi valoare, va fi purtătoarea unui nou principiu de incontestabilă autoritate şi suveranitate, va fi în măsură să acuze subversiunea şi demagogia sub orice formă s-ar prezenta acestea, va opri mişcarea descendentă de la vârf şi ascendentă de la bază. De la aceasta, ca de la o sămânţă, va putea prinde viaţă un organism politic şi o naţiune integrată, de o demnitate care nu se va deosebi de a celor deja create de o mare tradiţie politică europeană.

Tot restul nu este decât afacere murdară, diletantism, lipsă de realism, necinste.

---

[14] Dezmembrarea Iugoslaviei după moartea lui Tito şi criza comunismului după 1989 este o dovadă, precum şi divizarea Cehoslovaciei şi autonomia câştigată de unele state ale fostei U.R.S.S.

[15] Este o referire la principiile stabilite la Procesul de la Nürnberg, în care au fost condamnaţi responsabilii politici şi militari ai celui de-al Treilea Reich.

3. Personalitate – Libertate – Ierarhie

Începutul fărâmiţării structurilor politico-sociale tradiţionale sau, cel puţin a ceea ce mai rămăsese din ele în Europa, a avut loc, aşa cum este cunoscut, odată cu *liberalismul*. După perioada furtunoasă şi demonică a Revoluţiei Franceze, tocmai liberalismul este forma sub care, într-o primă etapă, principiile ei au început să acţioneze, motiv pentru care el constituie însăşi originea diferitelor forme conexe ale subversiunii mondiale.

Deci aceasta înseamnă să acuzăm erorile pe care se sprijină o asemenea ideologie în legătură cu „principiile nemuritoare" de la care ea se revendică. Faptul acesta reiese dintr-o exigenţă nu numai doctrinară, ci chiar practică. În zilele noastre confuzia intelectuală este atât de mare, încât liberalismul, care pentru vechile regimuri şi pentru Biserică însăşi, a fost, fără îndoială, sinonim cu antitradiţia şi cu revoluţia, şi a fost prezentat de unii ca fiind chiar un curent „de dreapta" care, contra marxismului şi totalitarismului, s-ar strădui să joace rolul apărării libertăţii, al dreptului şi al demnităţii persoanei umane. Consideraţiile noastre pot porni de la echivocul cuprins în toate acestea[1].

Esenţa liberalismului este individualismul. Fundamentul erorii sale este confuzia dintre conceptul de *persoană* cu acela de *individ* şi revendicarea pentru acesta, în mod necondiţionat şi pe bază egalitară, de valori care, doar celei dintâi şi *sub conditione* îi pot fi vreodată atribuite. Este dăunătoare această transpunere, asemenea valori se transformă în tot atâtea erori, în ceva absurd şi nociv.

Să începem cu premiza egalitară. Trebuie să spunem imediat că „principiul imortal" al egalităţii este un pur nonsens. Asupra

[1] Cfr. *Orientamenti*, 5. Analizând liberalismul la sfârşitul anilor şaizeci în cadrul unei serii de articole, Evola i-a individualizat aspectele pozitive specifice, articolele acum reunite împreună cu alte texte în *Idee per una Destra*, sub îngrijirea lui Alessandro Barbera, Fundaţia J. Evola, Roma, 1997 (n.î.).

inegalității ființelor din punct de vedere natural nu trebuie să mai facem risipă de cuvinte. Dar ideologii egalității fac o chestiune de principiu, afirmă că oamenii, dacă sunt inegali *de facto*, nu sunt însă *de jure*: sunt inegali, dar nu ar trebui să fie. Inegalitatea este nedreaptă, și a nu ține seama de ea, a trece peste ea, a recunoaște oricărui om aceeași demnitate, în aceasta ar consta meritul și superioritatea ideii liberale. Aceleiași democrații îi este propriu principiul „fundamentalei egalități a tot ceea ce poartă înfățișare umană". Dar toate acestea nu sunt decât simple vorbe. Nu este vorba de un „ideal nobil", ci de un lucru care, dacă este asumat în absolut, reprezintă o absurditate logică, și dacă este considerat ca orientare poate să însemne doar regres, degenerare.

Referitor la primul punct, conceptul de „mulți" – al unei multitudini de ființe individuale – este în mod logic contradictoriu cu cel de „mulți egali". Îl pretinde în primul rând, din punct de vedere ontologic, așa-numitul principiu al „imperceptibililor" care se exprimă astfel: „O ființă care ar fi în mod absolut, sub orice considerent, identică cu alta, s-ar contopi cu ea". Așadar, în conceptul de „mulți" este cuprins implicit cel al unei diversități fundamentale a lor: „cei mulți" egali, complet egali, nu ar fi *mulți*, ci *unul*. A dori egalitatea celor mulți este o contradicție în termeni, cu excepția referirii la un ansamblu de obiecte inanimate, fabricate în serie.

În al doilea rând îl pretinde acum, de data aceasta din punct de vedere deontologic, „principiul rațiunii suficiente" care se exprimă astfel: „Pentru orice lucru trebuie să existe o oarecare rațiune, pentru ca acel lucru să fie el și nu altul". În condițiile de față, o ființă absolut egală alteia ar fi lipsită de „rațiune suficientă": ar fi un duplicat cu totul lipsit de semnificație.

Din ambele puncte de vedere rezultă, așadar, în mod rațional fondat, conceptul conform căruia „cei *mulți*" nu doar că nu *pot* să fie egali, dar nici măcar nu *trebuie* să fie", că inegalitatea este adevărată *de facto*, doar pentru că este adevărată *de jure*, că ea este reală doar pentru că este necesară. Ceea ce ideologia egalitară ar vrea să descrie ca pe o stare „justă", ar fi în schimb, dintr-un punct de vedere mai elevat și în afara retoricii umanitare și democratice, o stare de *injustiție*. Au recunoscut-o deja un Cicero și un Aristotel.

A lua în considerație inegalitatea înseamnă totuși a trece dincolo de cantitate, înseamnă a admite calitatea. Acesta este punctul unde se deosebesc cele două concepte de *individ* și de

persoană. Individul poate fi conceput doar ca o unitate atomică, ca un simplu număr în imperiul cantităţii. În mod absolut este o ficţiune, o abstracţie, dar se poate *tinde* spre aceasta şi se poate face în aşa fel ca diferenţele care definesc fiinţa individuală să se reducă la minimum, pentru ca să prevaleze calităţile omogene şi uniforme (de unde va decurge, prin masificare şi standardizare, o uniformizare a căilor, a drepturilor, a libertăţilor) şi să se conceapă aceasta ca o condiţie ideală şi de dorit. Dar aceasta înseamnă de fapt a degrada, a denatura.

De fapt, simplul individ, aparţine mai mult lumii anorganicului decât celei a organicului. În realitate, este valabilă legea diferenţierii progresive. În virtutea acesteia, treptele cele mai joase ale realităţii se diferenţiază de cele mai înalte prin faptul că în cele dintâi un întreg se poate scinda în mai multe părţi care păstrează aceeaşi calitate (ca părţile unui mineral necristalizat şi ca acelea ale unor anumite plante sau ale unor animale inferioare care se reproduc prin partogeneză), în timp ce la cele de al doilea fel, aceasta nu este posibil, căci există în ele o unitate *organică* superioară, care nu se lasă divizată fără ca să fie vătămată şi fără ca părţile ei să piardă în întregime calitatea, semnificaţia şi funcţia pe care o aveau în ea. „Individul" atomic, dizolvat (*solutus*), „liber", stă deci sub semnul anorganicului, intră din nou în mod analog în treptele mai joase ale realităţii[2].

O egalitate poate exista pe planul unui simplu agregat social sau al unei promiscuităţi primordiale aproape animalice; în plus ea se poate recunoaşte, dacă se consideră nu individualul, ci generalul, nu persoana, ci specia, nu „forma", ci „materia" (în sensul aristotelic al acestor doi termeni). Este incontestabil că în fiinţele umane există aspecte conform cărora ele sunt aproximativ „egale", dar aceste aspecte, în orice concepţie normală şi tradiţională, nu reprezintă „plusul" ci „minusul", corespund treptei celei mai sărace a realităţii, acelui lucru care este cel mai puţin interesant în orice fiinţă. Reintră într-o ordine care nu mai este aceea a „formei",

---

[2] Goethe a exprimat aceste principii ale „filosofiei organice", care se aplică fără îndoială şi la ordinea politică: „Cu cât fiinţa vie este mai imperfectă, cu atât părţile se aseamănă şi reproduc imaginea întregului. Când părţile sunt asemănătoare, ele sunt întotdeauna mai puţin subordonate unele altora; subordonarea organelor distinge o creatură de ordin superior". În aplicarea politică părţile ar fi indivizii, întregul organic ar fi Statul.

a personalității în sens propriu. A le valorifica, a le pune în evidență ca ceva ce într-adevăr contează, ar însemna să considerăm esențial, la diferite statui, faptul de a fi făcute toate din bronz, și nu faptul că fiecare este expresia unei idei distincte, căreia bronzul (aici: calitatea generică umană) i-a servit doar ca materie.

Asemenea referiri clarifică ceea ce este într-adevăr persoana și valoarea ei în fața simplului individ și a simplului element al unei mase sau al unui aglomerat social. Persoana este individul diferențiat prin calitate, cu un *chip* al său, cu o *natură a sa proprie*, cu o serie de atribute care îl fac să fie el însuși și îl disting de oricare altul; care îl fac, deci, fundamental *inegal*. Este omul, în care caracteristicile generale (plecând de la aceea foarte generală de ființă umană și apoi treptat la aceea de ființă a unei date rase, a unei date națiuni, a unui dat sex, a unui dat grup) își asumă o formă diferențiată de expresie articulându-se în mod variat, individualizându-se. Este ascendent orice proces vital, individual, social sau moral, care merge într-un astfel de sens care duce spre împlinirea persoanei conform naturii sale proprii. În schimb, a scoate în evidență și a da prioritate a ceea ce este egal în orice ființă înseamnă regresie. Voința de egalitate este același lucru cu voința informului. Orice ideologie egalitară este indicele barometric sigur al unui climat de degenerescență, sau este „sigla" unor forțe care tind spre un efect de degenerescență, în general, iată la ce trebuie să ne gândim când ne referim la „idealul nobil" și „principiul imortal" al egalității.

Odată fixat acest punct al discuției sunt ușor de recunoscut și erorile și echivocurile care se leagă de alte principii liberale și revoluționare.

Pentru început este ciudat să constatăm că s-a dat numele de „drept natural" unui lucru, care, pe baza a ceea ce s-a spus deja, apare ca fiind cel mai nenatural lucru posibil sau propriu doar societăților primitive. Principiul, că „prin natură" oamenii sunt toți liberi și posedă toți drepturi egale, este un adevăr absurd, pentru simplul motiv că „prin natură" oamenii nu sunt cu toții egali și că atunci când se trece la o ordine care nu este pur și simplu a naturii, a fi „persoană" nu este o calitate uniformă sau în mod uniform distribuită, nu este o demnitate egală tuturor și care derivă în mod automat din simpla apartenență a individului la specia biologică „om". „Demnitatea persoanei umane", cu tot ceea ce ea implică, și

cu privire la care naturaliştii (susţinători ai dreptului natural) şi liberalii fac atâta zgomot, trebuie recunoscută acolo unde există cu adevărat şi nu în primul venit. Şi chiar acolo unde ea există cu adevărat, o asemenea demnitate – o repetăm – nu trebuie considerată egală în fiecare caz. Ea admite diverse grade, şi *dreptate* înseamnă a atribui fiecăruia dintre aceste grade un drept diferit, o libertate diferită. Diferenţierea dreptului şi în general, ideea ierarhică avansează de la însuşi conceptul de persoană, dat fiind că acest concept, aşa cum s-a văzut, este de neconceput fără referirea la diferenţă, la formă, la specificarea diferenţiativă. Fără aceste supoziţii, respectul faţă de persoana umană, în general, este doar superstiţie, una dintre atâtea altele ale ultimilor ani. În lumea persoanei nu există nimic care să îndreptăţească ideea unui drept universal, a unui drept care, aşa cum ar vrea naturalistul (susţinător al dreptului natural), să fie valabil fără nici o diferenţă pentru fiecare.[3] Oricine are conştiinţa şi demnitatea persoanei, nu se poate simţi decât ofensat, dacă ceea ce trebuie să conteze ca lege pentru el, este legea care este valabilă pentru fiecare (şi la atât, se reduce, mai mult sau mai puţin, o foarte cunoscută formulare a aceluiaşi imperativ categoric al moralei kantiene). În schimb, maxima înţelepciunii antice a fost: *suum cuique tribuere* – a da fiecăruia ceea ce este al său. Şi conform aceleiaşi concepţii platoniciene, suprema datorie a conducătorilor este e a avea grijă ca dreptatea, înţeleasă într-un astfel de sens, să domnească.

De aici apare veriga care trebuie să se supună aceluiaşi principiu al „parităţii". Paritate nu poate exista decât între egali, adică între cei care se găsesc în mod obiectiv la acelaşi nivel, care întruchipează un grad analog „de a fi persoană" şi libertatea, dreptul – dar şi responsabilitatea – care nu pot fi aceleaşi inerente altor grade, superioare sau inferioare lor. Este evident, că pentru „fraternitate", inclusă precum un complement sentimental în „principiile nemuritoare", este valabilă aceeaşi restricţie şi că este de-a dreptul o insolenţă să faci din ea o normă şi o datorie universală în termeni eterogeni. De altfel, din cauza recunoaşterii ideii ierarhice, tocmai conceptul de „pari" şi de „egali", a fost adesea

---

[3] Despre fondul originar al „dreptului natural" şi asupra „concepţiei corespunzătoare despre lume" cfr. J. Evola, *L'arco e la clava*, Scheiwiller, Milano, 1971, cap. 7 (Edizioni Mediterranee, Roma, 2000).

în trecut, un concept aristocratic: în Sparta titlul de *omoioi*, de „egali" a fost de exclusivă competenţă a *élitei* care avea în mână puterea (şi era revocabilă în caz de lipsă de demnitate) şi o idee analogă se găseşte în romanitatea antică, printre popoarele nordice în perioada carolingiană şi a Sfântului Imperiu Roman; şi în vechea Anglie termenul de „par" – *peers* – a fost, precum se ştie, titlu al *lords*-ilor.

Referitor la libertate – primul termen al treimii revoluţionare – trebuie să reafirmăm aceeaşi idee. Libertatea trebuie înţeleasă şi apărată în mod nu mai puţin calitativ şi diferenţiat la aceeaşi persoană; fiecare are libertatea care i se cuvine, măsurată după valoarea şi demnitatea persoanei sale sau după funcţia sa, nu după faptul abstract şi elementar al existenţei sale pur şi simplu de om sau „cetăţean" (faimoasele proclamate *droits de l'homme et du citoyen*). Maxima clasică fusese: *libertas summis infimisque aequanda* pentru a exprima faptul că libertatea trebuie să fie distribuită în mod egal sus şi jos. „Nu există o unică libertate, ci există mai multe libertăţi – s-a scris pe drept cuvânt.[4] Nu există o libertate generală abstractă, ci libertăţi articulate conforme propriei naturi; este ideea nu a unei libertăţi omogene, ci a complexului acestor libertăţi diferenţiate şi calificate pe care omul trebuie să le facă să apară în sine. În ceea ce priveşte cealaltă libertate, cea liberală şi susţinătoare a dreptului natural, ea este o ficţiune nu mai mică decât „egalitatea" – concret, e doar o armă revoluţionară: egalitatea şi libertatea sunt lozincile de care se servesc anumite straturi sau grupuri sociale pentru a-i discredita pe unii şi a veni ei în prim plan; după ce a fost îndeplinită această misiune, ele sunt repede înlăturate.

Tot în materie de libertate este important să distingem libertatea *de* a face ceva de aceea *pentru* a face ceva. Prima este, în ordinea politică, o libertate deloc negativă, care înseamnă acelaşi lucru cu absenţa restricţiilor, în timp ce în sine rămâne în mod esenţial informă: obligatoriu, ea se transformă în act arbitrar şi în anomie, şi dacă este atribuită în mod egalitar şi democratic fiecăruia, ea se reduce la imposibilitate. Unde este egalitate nu poate să existe libertate; ca ea să existe, nu va fi simpla libertate, ci vor fi multele, individualele libertăţi domesticite şi mecanizate, care se vor

[4] O. Spann, *Gesellschaftslehre*, München-Berlin, 1923, p. 154.

obstrucţiona una pe alta. Dacă acea libertate s-ar putea realiza vreodată aproximativ, acest lucru ar fi cu putinţă în sistemul cel mai contrastant cu gusturile liberale: în sistemul în care problema socială este rezolvată în modul de a asigura privilegii determinate unui mic grup cu preţul maximei supuneri a celorlalţi; şi, dacă judecăm serios, tipul de tiran ar fi deci concretizarea cea mai perfectă a unui asemenea concept sau ideal al unei libertăţi informe.

Diferită de aceasta este libertatea *pentru* a face ceva, care este legată de natura proprie şi de funcţia specifică fiecăruia însemnând mai ales puterea de realizare a propriilor posibilităţi şi de dobândire a propriei perfecţiuni într-un cadru politic şi istoric dat; ea are, aşadar, caracter funcţional şi organic, este inseparabilă de un scop imanent şi inconfundabil. Ea stă sub semnul clasicului *fii tu însuţi* deci şi al calităţii şi al diferenţei. Singura libertate conformă justiţiei şi conformă dreptului. În concepţia clasică care s-a exprimat într-un Aristotel, într-un Platon şi într-un Plotin, conformă justiţiei este doar acea orânduire în care fiecare face ceea ce îi este propriu, în care fiecare are ceea ce îi este propriu, în care fiecare realizează ceea ce îi este propriu. Catolicismul însuşi, în perioada de aur a scolasticii, astăzi dezaprobată ca „medievalism" de către exponenţii lui democraţi şi „deschişi stângii", nu a cunoscut un alt adevăr, o altă etică. A avut drept pivot al doctrinei sale sociale tocmai ideea „naturii proprii" diferită în fiecare fiinţă, a libertăţii în funcţie de o asemenea natură „voită de Dumnezeu" şi de adeziunea la propriul statut în ansamblul unui întreg social organic şi diferenţiat. Şi Luter a apărat o asemenea doctrină. Benedetto Croce a vorbit despre moderna „religie a libertăţii". Dar cea la care el se referă, ar trebui să se numească, mai degrabă, un „fetişism al libertăţii".

În aceeaşi ordine de idei trebuie considerată chestiunea, dacă omul este înaintea societăţii, sau invers, dacă scopul îl constituie omul sau societatea. Din punct de vedere tradiţional, ea trebuie în mod hotărât rezolvată în sensul primatului omului, nu al societăţii. Fiecare teză „socială" este o deviaţie legată de aceeaşi tendinţă nivelatoare regresivă stigmatizată deja de noi; cu atât mai mult cu cât individualismul şi anarhismul au indubitabil un drept al lor, un caracter mai puţin degradant, doar cu titlu de reacţie împotriva ei Tot ceea ce este social reintră, în cea mai bună dintre ipoteze, în ordinea mijloacelor şi nu priveşte ordinea scopurilor.

Societatea, ca existenţă în sine este un fetiş, o abstracţie personificată; ca realitate, planul propriu societăţii este cu totul material, fizic, subordonat. „Societate" şi „colectivitate" nu pot fi decât sinonime, şi, dacă se exclude interpretarea lor individualistă ca fiind o sumă de atomi asociaţi pe baza unui contract ipotetic, nu rămâne decât ideea unui substrat, în faţa căruia ceea ce este pozitiv, primar şi real este persoana.

Nu este suficient: există cazuri în care suntem dispuşi să recunoaştem această prioritate a persoanei până şi în faţa Statului – statolatria modernilor nu are nimic de a face cu concepţia politică tradiţională, şi Statul impersonal, ca o apăsătoare existenţă juridică şi birocratică – „monstrul rece" a lui Nietzsche – este de asemenea o aberaţie. Fiecare societate şi fiecare Stat se compun din oameni, şi oamenii, indivizii, constituie elementul său primar. Dar care oameni? Nu oamenii individualismului, oamenii nu ca atomi sau masă de atomi, ci tocmai ca persoane, ca fiinţe diferenţiate, fiecăreia dintre ele revenindu-i un rang diferit, o libertate diferită, un drept diferit în ierarhiile creaţiei, ale construcţiei, ale supunerii şi ale comenzii. Cu asemenea oameni se ridică adevăratul Stat, adică acela antiliberal, antidemocratic şi organic. Ideea unui asemenea Stat are drept premise tocmai prioritatea persoanei faţă de orice entitate abstractă socială, politică sau juridică, când – o repetăm – nu este vorba despre persoana neutră, nivelată, făcută un simplu număr al lumii cantităţii şi al sufragiului universal.

Perfecţiunea omului este scopul căruia fiecare orânduire socială sănătoasă trebuie să i se subordoneze şi să-l promoveze cât mai mult posibil. O asemenea perfecţiune trebuie concepută pe baza procesului de individualizare şi de diferenţiere progresivă despre care am vorbit deja. Referitor la aceasta, schema care trebuie luată în consideraţie este aceea pe care a trasat-o deja un Paul de Lagarde şi care se prezintă aproximativ în următorii termeni: tot ce stă sub semnul ideii umanitare, susţinătoare a dreptului natural şi social corespunde limitei inferioare. A fi pur şi simplu om este un *minus* faţă de a fi om al unei naţiuni date şi al unei societăţi date; ceea ce, totuşi, la rândul său, este un *minus* faţă de a fi „persoană", calitate care implică deja trecerea la un plan mai mult decât pur şi simplu naturalist şi „social". La rândul său, faptul de a fi persoană reprezintă un gen care se diferenţiază ulterior în grade, funcţii şi demnităţi prin care, dincolo de planul social, şi ca să

spunem aşa, orizontal, se defineşte vertical lumea propriu-zisă politică în articulaţiile, corpurile, clasele funcţionale, corporaţiile sau unităţile sale speciale, conform unei structuri în piramidă, în vârful căreia ar trebui să apară tipuri mai mult sau mai puţin apropiate de *persoana absolută* – adică de aceea realizată în cel mai înalt grad, şi care, ca atare, reprezintă scopul şi centrul natural de gravitaţie al întregului ansamblu. „Persoana absolută este evident opusul individului; unităţii atomice lipsite de calificări, socializate sau standardizate care corespunde acestuia, ea îi opune sinteza în act a posibilităţilor fundamentale şi domeniul deplin al puterilor care aparţin ideii de om (în cazul – limită) sau al omului unei determinate rase (într-un domeniu mai relativ, mai specializat şi istoric): o extremă individualizare care este egală cu o dezindividualizare şi o anumită universalizare a tipurilor care îi corespund. Aceasta este aşadar şi dispoziţia cerută pentru a încorpora simpla autoritate, pentru a asuma simbolul şi puterea suveranităţii, a forţei emanate de sus, a *imperium*-ului.

Trecând de la umanitate, prin „societatea" sau colectivitatea de drept natural şi naţiune, şi înaintând treptat în lumea politică până la personalitatea variat integrată şi la superpersonalitatea dominatoare, se merge aşadar de la grade mai sărace spre grade tot mai intense de „existenţă" şi de valoare, fiecare din ele fiind scopul natural al precedentului. Acesta este modul în care trebuie înţeles principiul, că omul este scopul societăţii, elementul ei primar, şi nu invers.

Ca aplicare specială, putem face referire la locul ierarhic care revine conceptului de naţiune, dacă el trebuie să aibă un conţinut pozitiv şi o semnificaţie constructivă mai degrabă decât revoluţionară. „Naţiunea" este un *plus* faţă de „umanitate". Astfel afirmarea dreptului naţiunii pentru a evidenţia un principiu elementar şi natural de diferenţă faţă de un grup uman dat, faţă de toate formele de dezagregare individuală, de amestec internaţionalistic, de proletarizare, şi mai ales, faţă de simpla lume a maselor şi a simplei economii, reprezintă ceva pozitiv şi legitim. Oricum ar fi pusă această delimitare, aproape în sensul unui gard protector, totuşi, în interior, este nevoie să se realizeze ulterioare grade de diferenţiere, acelea mai înainte arătate, concretizându-se într-un sistem de corpuri, de discipline şi de ierarhii, în virtutea cărora din substanţa unei *naţiuni* se realizează *Statul*.

LIPSA pag. 104

LIPSA pag. 105

trăiește niciodată din plin propria viață decât atunci când aude că aceasta este reluată într-o ordine mai vastă, într-o ordine care are un centru, adică atunci când se simte om în față conducătorilor de oameni și nutrește orgoliul de a servi ca ființă liberă în locul care i se cuvine. Tot ceea ce natura umană poate da mai înalt, în cei mai mulți ea îl dă în asemenea situații, nu în climatul anodin și cenușiu propriu ideologiilor democratice și socializante.

În trecere, trebuie relevat aici, în mod special nerealismul așa-numitei sociologii utilitariste, care a putut găsi credit doar într-o societate de negustori. În această doctrină se vorbește despre util, ca despre principiul pozitiv al oricărei orânduiri politico-sociale. Dar nu există concept mai relativ decât acela de util. Util față de ce anume? În vederea cărui lucru? Pentru că dacă utilitatea se restrânge la forma sa cea mai brută, materialistă, meschină și calculată – trebuie să o spunem, spre fericirea sau spre nefericirea lor – oamenii gândesc și acționează foarte rar urmărind utilul în acest sens restrâns. Tot ceea ce are o motivație pasională sau irațională a avut, are și va avea, în comportamentul uman, un spațiu mult mai mare decât mica utilitate; și nerecunoscând acest fapt o foarte mare parte a istoriei oamenilor ne-ar apărea de neînțeles. Dar în această ordine de motivații neutilitariste care prin caracterul comun l-au dus pe individ, mai mult sau mai puțin, dincolo de sine, există, desigur, o clasă care emană posibilități superioare, o anumită generozitate, o anumită dispoziție eroică elementară. Și tocmai de la ele provine o formă de recunoaștere naturală arătată mai înainte și care animă și susține orice structură ierarhică adevărată. În aceste structuri, autoritatea, ca putere, poate și ea să aibă un rol al său, ba mai mult chiar, trebuie să-l aibă, și putem să-l urmărim pe Machiavelli în recunoașterea faptului că dacă nu suntem iubiți, este bine să fim cel puțin temuți (a se face temut – avertizează Machiavelli – *nu a se face urât*). Totuși – o repetăm – este o falsificare completă a realității să plecăm de la o imagine mutilată și degradată a omului în general și să considerăm că, în afară de forță, în toate ierarhiile istorice principiul superiorității, recunoașterea directă și demnă a superiorului din partea inferiorului nu a avut un rol relevant.[6] Zicala lui Burke că orice

---

[6] Față de același regim feudal, Pareto (*Tratat de sociologie generală*, cit., §1154), relevă: „Este un lucru absurd să ne imaginăm că vechea feudalitate

sistem politic care presupune existenţa unor virtuţi eroice şi a unor dispoziţii superioare are drept efect viciul şi corupţia, nu reflectă atât cinism, cât miopie în tot ceea ce priveşte cunoaşterea omului.

Legitimarea cea mai înaltă şi reală a unei adevărate ordini *politice*, şi de aceea a Statului însuşi, constă în funcţia sa *anagogică*: în suscitarea şi alimentarea dispoziţiei individului de a acţiona, a gândi, a trăi, a lupta şi, eventual, a se sacrifica, în funcţie de ceva care merge dincolo de simpla individualitate. O asemenea dispoziţie este atât de reală, încât este posibil nu doar să se facă uz ba chiar şi abuz de ea; astfel de partea curentelor în care individul este purtat dincolo de sine de ceva spiritual şi metafizic (cum a fost cazul în toate formele tradiţional majore), vedem şi unele din acelea unde există ceva demonic care promovează asemenea extaze (ieşiri din sine) ale individului, este o putere neanagogică, ci catagogică: cea care, de exemplu, acţionează în fenomenul revoluţionar şi se concretizează în orice ideologie colectivistă. Dar atât în unul cât şi celălalt dintre cazuri sociologia în cheie utilitaristă şi individualistă este respinsă; ea apare ca o construcţie sofisticată şi intelectualistă în cazul în care ea are în vedere natura umană, considerată în realitatea şi concreteţea ei. Şi progresul unei forme de organizare umană faţă de alta nu se măsoară cu faptul că în ea formele merg din punct de vedere material şi social mai mult sau mai puţin bine şi că exigenţa materială a utilităţii este în mai mare sau mai mică măsură satisfăcută, ci se măsoară de la gradul în care s-au diferenţiat în ea şi au devenit predominante şi determinante interesele şi criteriile de evaluare care întotdeauna se înalţă dincolo de sfera mediocrei „utilităţi", de aceea pe care doar ideologiile pozitiviste o iau în consideraţie.

În ceea ce priveşte liberalismul şi tot ce porneşte de la el, completăm cu unele date ceea ce am spus deja. Liberarismul este în antiteză cu orice doctrină organică. Elementul primar fiind

---

în Europa ar fi fost impusă doar cu forţa; se menţinea în parte prin sentimentele de afecţiune reciprocă, care se observau şi în alte ţări unde exista feudalitate, ca, de exemplu, în Japonia". În general, aceasta exista în toate orânduirile sociale unde există o ierarhie, „care doar când este pe cale să dispară şi să dea locul alteia, încetează de a fi spontană pentru a fi impusă exclusiv, sau în mod preponderent, de forţă. Spun preponderent pentru că simplul subsidiu al forţei nu lipseşte niciodată".

pentru el omul nu ca persoană ci ca individ, într-o libertate informă, va fi de conceput doar ca un joc mecanic de forţe, de unităţi care acţionează şi reacţionează unele asupra celorlalte potrivit spaţiului pe care fiecare reuşeşte să-l acapareze, fără ca întregul să reflecte vreo lege superioară de ordine, vreun sens. Deci unica lege şi unicul Stat pe care liberalismul îl admite are totuşi un caracter extrinsec faţă de subiecţii săi. Puterea este încredinţată statului de către indivizi suverani, cu scopul ca el să tuteleze libertăţile indivizilor, cu drepturi de intervenţie doar când ele reuşesc să devină de-a dreptul periculoase unele cu celelalte. Deci ordinea apare ca o limitare şi reglementare a libertăţilor, nu ca o formă pe care libertatea însăşi să o exprime din interior, în măsura în care este libertatea de a face ceva, în măsura în care libertatea este legată de o calitate şi de o funcţie. Ordinea – presupusa ordine legală – la sfârşit se rezolvă într-o violenţă, pentru că, în mod concret, este în funcţie de majoritatea prin care, într-un regim de liberalism şi de democraţie, se defineşte un guvern, iar minoritatea, deşi alcătuită din „indivizi liberi", trebuie să-şi plece capul, trebuie să se supună.

Spectrul care azi terorizează cel mai mult liberalismul este totalitarismul. Ei bine, se poate afirma că tocmai plecând de la premisele liberalismului, nu de la acelea ale unui stat organic, totalitarismul poate să apară, ca un caz-limită. Aşa cum vom vedea, în totalitarism nu există decât accentuarea conceptului unui ordin impus din exterior, în mod uniform, asupra unei mase de simpli indivizi care, neavând o formă şi o lege proprie, trebuie să primească una din afară şi să fie introduşi într-un sistem mecanic atotcuprinzător ca să evite dezordinea unei manifestări dezordonate, egoiste, de forţe şi de interese speciale.

Forţa însăşi a lucrurilor a încurajat, în ultimii ani, o soluţie de acest fel după care concepţia mai mult sau mai puţin idilică proprie fazei euforice a liberalismului şi a liberismului s-a demonstrat o pură idee fixă – înţelegem prin aceasta concepţia potrivit căreia lupta intereselor particulare ar naşte de la sine un echilibru social şi economic satisfăcător: ca şi cum un fel de armonie leibniziană prestabilită s-ar gândi ea să ordoneze totul cât mai bine chiar şi atunci când individul nu se îngrijeşte decât de sine însuşi, liber de orice obligaţie.

Cu toate acestea nu doar în mod ideal, ci şi istoric, liberalismul şi individualismul stau, aşa cum am spus, la originea diferitelor

forme conexe ale subversiunii moderne. Persoana care devine individ încetând să aibă o semnificație organică și refuzând să cunoască orice principiu de autoritate, nu mai este decât un număr, o unitate a turmei, și uzurparea sa cheamă împotriva ei o fatală limitare colectivistă. Astfel, de la liberalism se trece la democrație, și de la democrație la forme socialiste care tind tot mai mult spre colectivism. Istoriografia marxistă de mai mult timp a văzut cu exactitate o asemenea înlănțuire: a recunoscut că revoluția liberală, sau a celei de a Treia Stări, a avut funcția de deschizătoare de breșă, că ea a servit doar pentru a dezagrega lumea politico-socială tradițională precedentă și pentru a netezi căile spre revoluția socialistă și comunistă, ai cărei exponenți vor lăsa retorica „principiilor imortale" și ale „ideilor nobile și generoase" credulilor și amăgiților. De fapt, fiecărei căderi fiindu-i proprie o mișcare accelerată, ea nu se oprește la jumătatea drumului și în ansamblul curentelor predominante în Occident liberalismul, o dată ce sarcina sa preliminară de dezagregare și dezorganizare a fost îndeplinită, a fost rapid subminat – așa încât pretenția unor slabi contemporani ai săi de a ține piept marxismului, reprezintă doar ultima verigă în înlănțuirea cauzelor, și este pueril să demonstrezi o asemenea ignoranță și prostie tipică. Există o frază în Tacit care rezumă în mod lapidar ceea ce a avut loc de la „revoluția liberală" încoace: *Ut imperium evertant, libertatem praeferunt; si perveterint, libertatem ipsam adgredientur*[7] – adică: pentru a răsturna Statul (în autoritatea și suveranitatea sa: *imperium*) pun în față libertatea; odată ce au ajuns la ea o vor ataca și pe aceasta. Platon[8] o spusese deja: „În nici o altă guvernare politică tirania nu ia naștere și nu prinde rădăcini ca în democrație, adică de la extrema libertate la servitutea cea mai deplină și aspră". Liberalismul și individualismul nu au avut decât funcția de instrumente în planul complex al subversiunii mondiale, revărsării căreia i-au deschis stăvilarele.

E deci de o importanță capitală recunoașterea continuității curentului care a generat diferitele forme politice antitradiționale

---

[7] *Anale, XVI, 20.* Acestora le corespund cuvintele lui G.B. Vico (*Scienza nuova*, II, 23): Oamenii mai întâi vor libertatea trupurilor, apoi aceea a sufletelor sau libertatea rațiunii și să fie egali cu ceilalți apoi să-i domine pe cei egali în sfârșit să-i supună pe superiori.

[8] *Republica*, 564 a.

în întrecere astăzi în haosul partidelor: liberalismul, apoi constituționalismul, apoi democrația parlamentară, apoi socialismul, apoi radicalismul, în sfârșit comunismul și sovietismul nu au apărut, din punct de vedere istoric, decât ca trepte ale aceluiași rău, ca stadii care au pregătit fiecare pe cel succesiv. Fără Revoluția Franceză și fără liberalism nu ar fi existat constituționalismul și democrația, fără democrație și corespunzătoarea civilizație burghezo-capitalistă a celei de a Treia Stări nu ar fi existat socialismul și naționalismul demagogic, fără pregătirea socialismului nu ar fi existat radicalismul și, în fine, comunismul pe bază națională și proletaro-internațională. Faptul că azi aceste forme se prezintă adesea unele alături de altele și chiar și în luptă unele împotriva celorlalte nu trebuie să împiedice un ochi care într-adevăr vede să nu recunoască că ele merg împreună, se înlănțuie și se condiționează reciproc, exprimând doar trepte diferite ale aceleiași răsturnări a oricărei orânduiri normale și legitime. Se ivește apoi, dintr-o necesitate logică, faptul că, dacă aceste forme se confruntă, din ele, la sfârșit, va fi împinsă înainte cel mai mult aceea care corespunde treptei celei mai de jos. Începutul procesului – merită să o repet – stă în momentul în care omul occidental a rupt lanțurile tradiției, a revendicat pentru sine ca individ o libertate vană și iluzorie, a devenit atom în loc de parte organică a unui tot, a unui sistem de ierarhii, nu a mai recunoscut simbol superior de autoritate și de suveranitate. Mișcarea într-un asemenea sens, ajunsă la o anumită limită, se inversează, dă loc unei mișcări opuse, și astfel, la sfârșit, se conturează formele „totalitare" care sunt o falsificare demonică și materialistă a idealului politic unitar precedent și exprimă „cea mai aspră sclavie" declanșată, potrivit dictonului platonician, de „libertate" informă.[9]

Liberalismul economic, sub semnul căruia s-au dezvoltat, diferitele forme de piraterie capitalistă și de cinică, antisocială plutocrație, este una dintre ultimele consecințe ale emancipării intelectuale care l-a făcut pe individ *solutus*, adică lipsit de o barieră internă și de o funcție, de o limită impusă sieși, datorită climatului general și ierarhiei naturale între valorile care există în orice sistem organic. De altfel, se știe că în perioada mai recentă liberalismul politic s-a redus la ceva care depășește doar cu puțin

[9] Cfr. *Orientamenti*, §§ (n.î.).

un sistem în favoarea liberismului, adică a liberalismului economic în cadrul unei civilizaţii capitaliste plutocratice; de unde au luat naştere reacţii concordante, îndreptate spre a împinge totul tot mai jos, spre nivelul marxismului.

Conexiunile arătate sunt de asemenea vizibile în sectorul special al proprietăţii şi al bogăţiei, dacă se consideră sensul schimbării efectuate în el ca fiind o urmare a instituţiilor create de Revoluţia Franceză. Făcând să apară ca un nedrept regim de privilegii, în domeniul economic, care încă se revendica de la ideea feudală, a fost ruptă conexiunea organică (care a avut tocmai în sistemele de tip feudal o manifestare deosebită) între personalitate şi proprietate, între funcţie şi bogăţie, între o anumită calificare şi ţinută umană şi posesiunea justă şi legitimă a bunurilor. Chiar Codul Napoleonic a făcut proprietatea „neutră" şi „privată" în sensul inferior, individual al termenului, cu el proprietatea a încetat să aibă o funcţie politică şi un legământ politic, nu a mai fost subiect al unui „drept eminent" nu a mai fost legată de o responsabilitate şi de un rang, rang semnificând confirmarea obiectivă şi normală pe care, în ansamblul ierarhic, o primeşte superioritatea, personalitatea diferenţiată şi formată de o tradiţie şi de o idee supraindividuală. Proprietatea, ca bogăţia în general, nu a mai avut îndatoriri faţă de stat decât în relaţii fiscale, ca subiect, ea l-a avut pe „simplul cetăţean" la care preocuparea dominantă trebuia să fie exploatarea în mod rapid fără scrupule a proprietăţii însăşi şi fără a avea măcar, prea multă consideraţie pentru acele tradiţii de sânge, familie şi lume, care înainte fuseseră o latură relevantă a proprietăţii şi a bogăţiei.[10]

Dar dacă au dobândit doar atât era natural ca, la sfârşit, dreptul însuşi al proprietăţii private să trebuiască să fie contestat; în cazul în care lipseşte orice legitimare superioară a posesiunii, se

---

[10] Fenomen paralel cu „desprinderea" individualistă a individului este acela al prevalenţei care tot mai mult a dobândit bogăţia ca o simplă monedă, adică bogăţia „lichidă", şi faptul că aceasta a devenit tot mai lipsită de rădăcini, labilă şi nomadă („mobilă"). Dar ca această serie de consideraţii, să se desfăşoare, ea ne-ar conduce prea departe. Ridicarea aşa-numitei New Economy care acţionează doar la nivel telematic pe Internet, care deplasează capitaluri virtuale, îi urmează tendinţa şi o agravează, confirmând tezele evoliene (n.î.).

poate naşte întrebarea întotdeauna de ce unii să posede şi alţii nu, de ce unii au asigurate privilegii şi o preeminenţă socială de la bogăţie şi proprietate (adeseori cu mult mai mari decât acelea ale sistemului feudal) fără ca să prezinte, ca oameni, ceva efectiv, sensibil superior celorlalţi. Apare astfel aşa-numita „chestiune socială", iar proprietatea şi bogăţia devenite „neutre" şi apolitice, orice valoare a diferenţierii şi a rangului, a personalităţii şi a autorităţii sunt nerecunoscute sau minate de procese de degenerare şi de materializare, sfera politică este lipsită de demnitatea sa originară, nici o diferenţiere nu mai este vizibilă decât în termeni de simple „clase economice". După care, ideologiile subversive îşi joacă rolul în demascarea tuturor miturilor politice la care, în lipsa oricărui principiu superior, burghezia şi capitalismul au recurs pentru a încerca să apere poziţiile lor de privilegiu în faţa presiunii şi necinstei forţelor de jos.

Din nou, se vede că diferitele aspecte ale dezordinii politice şi sociale contemporane sunt legate între ele şi nu există într-adevăr modalitate de a lua poziţie împotriva lor dacă nu mergem la origini. A merge la origini înseamnă a nega pur şi simplu tot ceea ce, în orice domeniu – social, politic şi economic – ca gândire liberală, individualistă şi egalitară se leagă de „principiile nemuritoare de la 1789 şi a li se contrapune concepţia ierarhică, în cadrele căreia conceptul, valoarea şi libertatea omului ca persoană nu se reduc la simple cuvinte sau pretexte pentru o operă de distrugere şi eversiune.

4. Stat organic – totalitarism

Una dintre formulele care în confuzia intelectuală dominantă printre contemporanii noştri are un rol important este aceea a *antitotalitarismului*. Ea este folosită mai ales de către democraţii, în special când acestea îşi manifestă îngăduinţa faţă de ideile fixe liberale lipsite de conţinut. Punctul de referinţă îl constituie în esenţă confuzul, informul concept al libertăţii individului, criticat în capitolul precedent; pentru că în formulă sunt reunite lucruri foarte diferite, cum o dovedeşte deja faptul că, fie şi în termeni foarte primitivi, distingem un „totalitarism de dreapta" de unul de „stânga". Dar, în curentele deja arătate, este clar că foarte adesea „totalitarismul" serveşte doar ca ţintă falsă. Cum marxiştilor şi comuniştilor le este comod să stigmatizeze ca „fascism" tot ceea ce nu se naşte din ideologia lor, la fel confuzia cu privire la totalitarism serveşte actualelor alianţe politice arătate mai înainte pentru uz tactic şi este exploatată de ele pentru a încerca să discrediteze şi să facă odios până şi conceptul tradiţional al adevăratului Stat.

Pentru a pune capăt unui asemenea echivoc, se impune să fixăm aici o distincţie fundamentală: aceea dintre *Statul totalitar şi Statul organic*. În ceea ce priveşte alegerea terminologiei, nu considerăm că facem concesii adversarilor noştri dacă nu punem sub semnul totalitarismului concepţia politică tradiţională pe care o apărăm. Referitor la aceasta suntem deja îndreptăţiţi să constatăm că „totalitarism" este un termen de dată recentă, un cuvânt modern, şi ca atare inseparabil legat de situaţiile unei lumi care în nici un fel nu poate şi nu trebuie să ne servească ca punct de referinţă. Astfel este mai bine să lăsăm ca acest cuvânt să denumească tocmai ceea ce doresc exponenţii democraţiei, referindu-ne, în schimb la ideea Statului organic, atât cât poate avea o semnificaţie pozitivă în totalitarismul înţeles generic, în ciuda întregii situaţii. Procedând astfel, atât unul cât şi celălalt dintre concepte vor putea fi definite şi contrapuse cu suficientă claritate[1].

[1] Cfr. Orientamenti, §7 (n.î.).

Ideea unui Stat organic nu s-a născut azi. Acest lucru trebuie avut în vedere împotriva acelora care au uitat de el, cât şi împotriva celor ale căror orizonturi se restrâng la polemica dintre „fascism" şi „antifascism", ca şi cum înaintea unuia sau a celuilalt nimic nu ar fi existat pe pământ. Ideea Statului organic este o idee tradiţională, drept care se poate spune că fiecare stat adevărat a avut întotdeauna un anumit caracter organic. Un Stat este organic când are un centru, şi acest centru este o idee care informează despre sine în mod eficace diferitele domenii: este organic, când el ignoră sciziunea şi autonomizarea particularului şi, în virtutea unui sistem de participări ierarhice, fiecare parte în relativa sa autonomie are o funcţionalitate şi o intimă conexiune cu întregul. Şi tocmai despre „întreg" este vorba în sistemul în discuţie, despre ceva întreg şi unitar spiritual, care se articulează şi se desfăşoară, şi nu de o sumă de elemente ale unui agregat cu o dezordonată interferenţă de interese. Statele care s-au format în spaţiul marilor civilizaţii tradiţionale – chiar dacă aveau caracter de imperii, de monarhii, de republici aristocratice sau de oraşe – stat – în perioada lor cea mai bună au fost toate mai mult sau mai puţin de acest tip. O idee centrală, un simbol de suveranitate cu un principiu de autoritate corespunzător, pozitiv, a constituit baza şi forţa lor animatoare, şi aproape printr-o spontană gravitaţie, oameni şi corpuri sociale s-au aflat în sinergie; chiar păstrând o autonomie a lor, ele au desfăşurat activităţi convergente într-o unică direcţie fundamentală; aceleaşi contraste, aceleaşi antiteze aveau un rol al lor în economia întregului, pentru că ele nu prezentau caracterul de afecţiuni dezorganizatoare, ele nu puneau în discuţie unitatea supraordonată a organismului aşa cum era, ci acţionau mai curând ca un factor dinamic şi animator. Până şi „opoziţia" sistemului parlamentar englez din prima perioadă a reflectat o semnificaţie de acest fel (putea fi numită *His Majesty's most loyal opposition*), dispărută cu totul în regimul parlamentar partitocrat succesiv.

Este suficient să recitim pe un Vico şi pe un Fustel de Coulanges pentru a ne da seama de puterea pe care idealul organic l-a avut şi în antichitate. Şi chiar şi în formele antice a ieşit în evidenţă problema fundamentală: în ele unitatea nu avea un caracter pur şi simplu politic, ci un caracter spiritual, adesea, fără îndoială, religios, sfera politică, în sens restrâns, apărând ea însăşi formată şi susţinută de o idee, de o concepţie generală care se exprima şi în gândire, în drept, în artă, în obiceiuri, în cult, în

forma economiei. Un spirit unic se manifestă aici într-o varietate corală de forme corespunzătoare diferitelor posibilităţi ale existenţei umane, şi într-un asemenea cadru „organic" şi „tradiţional" în sens larg, ele apar ca fiind mai mult sau mai puţin sinonime. Chiar *spiritualitatea* unităţii era cea pentru care rezultatul putea fi *integrarea particularului*, nu comprimarea şi constrângerea sa. Un relativ pluralism este un element esenţial în orice sistem organic, aşa cum este o relativă descentralizare, al cărei criteriu este că ea poate fi tocmai cu atât mai avansată, cu cât centrul unificator are un caracter spiritual şi un anumit mod transcendent, o suverană putere echilibrantă, un natural prestigiu.

Să se fi uitat toate acestea în aşa măsură, deşi aproape până mai ieri, înainte de apariţia liberalismului, a individualismului şi a revoluţiei în Europa, existaseră sisteme politice care reflectau în mod sensibil aspecte ale ideii organice, sisteme care în ochii celor mai mulţi apăreau întru totul normale şi legitime – iată ceva ce oricărui observator obiectiv nu poate să nu-i apară ciudat. Dar acesta este şi motivul confuziei deja arătate privind totalitarismul, ca şi al faptului că printr-o obtuzitate animalică de bovine, azi, făcând jocul comuniştilor, nu se ştie decât să se vadă şi să se considere drept „fascism" toate cazurile unde este vorba de un sistem diferit de acela glorificat de către apostolii democraţiei şi ai „nemuritoarelor principii".

Dar totalitarismul nu reprezintă decât imaginea contrafăcută a idealului organic. Este un sistem în care unitatea este impusă din exterior, nu pe baza forţei intrinseci a unei idei comune şi a unei autorităţi în mod natural recunoscute, ci prin mijlocirea formelor directe de intervenţie şi de control exercitate de o putere pur materialist politică, care se afirmă ca raţiune extremă a sistemului. De altfel, în totalitarism, este implicită tendinţa nivelatoare, imposibilitatea tolerării oricărei forme parţiale de autonomie şi a oricărui grad de libertate faţă de orice soi de corp intermediar între centru şi periferie, între vârf şi bază. În special, cu el se realizează un soi de scleroză, de hipertrofie teratologică a tot ceea ce e simplă structură birocratică-administrativă: asemenea structuri pătrund peste tot, înlocuind sau comprimând orice activitate specială, necunoscând limite datorită invadării insolente a elementului privat de către cel public, totul încadrându-se în scheme lipsite de flexibilitate şi de elasticitate şi, în sfârşit, lipsite până şi de sens, pentru că, pornind de la un centru de putere informă se naşte un

soi de plăcere intrinsecă şi obscură faţă de această acţiune de nivelare cu orice preţ. În ceea ce priveşte latura mai materială, adică aspectul economic – aspect predominant al unei „ere economice" – superorganizarea, centralizarea şi raţionalizarea nelimitată au un rol esenţial în acest tip rigid şi mecanicist de unitate.

Care, dacă în epoca contemporană are manifestări speciale, totuşi, şi în alte epoci, se prevestise ici şi colo: însă întotdeauna în fazele terminale, crepusculare ale unui ciclu dat de civilizaţie. Dintre exemplele mai cunoscute se pot aminti, de fapt, formele de centralizare birocratico-statală care s-au realizat în perioada de declin a Imperiului roman, a Imperiului bizantin şi a fostului imperiu persan, cărora trebuia să le urmeze, atât într-un caz cât şi în celălalt, definitiva disoluţie.

În realitate, tocmai exemple de acest fel, indică locul propriu şi sensul centralizărilor „totalitare": ele dau curs crizei şi disoluţiei unităţilor anterioare de tip organic, descătuşării şi trecerii lor la starea liberă de forţe deja unite într-o civilizaţie diferenţiată şi într-o tradiţie vie, forţe care acum încearcă să pună stăpânire şi să se refacă în mod violent şi extrinsec într-o ordine, fără ca nimic să mai aibă caracterul unei autorităţi adevărate, recunoscute, fără nimic care să mai poată într-adevăr lega din interior indivizii. Este ceea ce am spus în precedentul capitol, că formele totalitare sau semi-totalitare nasc, adesea, o inevitabilă reacţie la dezintegrarea liberal-individualistă. În alte epoci, toate acestea s-ar reduce la ultimele reacţii, de scurtă durată, ale unui organism politic deja condamnat şi senil. În lumea modernă, prin predominarea factorilor materiali, economici şi tehnici, fenomenul poate avea o anumită stabilitate – comunismul din URSS, al cărui exemplu este cel mai tipic – fără ca totuşi semnificaţia lui să fie diferită. În realitate, imaginea potrivită pentru aceste procese este oferită de analogia cu organismele: după ce au fost vii şi mobile, în ele urmează succesiv înţepenirea proprie corpului care devine cadavru; stare care, la rândul ei, face loc descompunerii ca fază terminală.[2]

Se pot deci releva, în formele în discuţie, două procese care, în timp ce par să meargă în sens opus, şi între limite date, – atât

---

[2] Dacă se consideră parabola statală şi socială a URSS-ului în şaptezeci de ani, din 1917 la 1989, descrierea decadenţei sale pe o perioadă lungă va rezulta exactă (n.î.).

cât să se compenseze pe rând, în ultimă analiză converg într-un unic efect. În timp ce reacţionează împotriva individualismului şi atomismului social, totalitarismul duce la bun sfârşit, în mod fatal, devastarea a ceea ce într-o societate poate încă subzista fazei „organice": calităţi, forme articulate, caste şi clase, valori ale personalităţii, libertate adevărată, iniţiativă îndrăzneaţă, valori eroice. Un organism de tip superior cuprinde funcţii multiple, care îşi menţin caracterul lor specific şi o relativă autonomie, chiar coordonându-se, integrându-se reciproc, convergând într-o unitate superioară care niciodată nu încetează să fie imaginată în mod ideal. Astfel, într-un Stat organic există tot atâta unitate cât şi multiplicitate; există gradualitate, există ierarhie, nu se întâlneşte binomul unui centru şi al unei mase informe. În schimb, tocmai acestă există, în cazul totalitarismului: pentru a se afirma, el nivelează. În fond, tocmai asupra lumii anorganice a cantităţii a acţionat dezagregarea individualistă, şi nu asupra aceleia a calităţii şi a personalităţii, pe care se sprijină şi pe care contează, aşa cum am arătat deja. Într-un astfel de sistem, autoritarismul se reduce – pentru a folosi o imagine a lui Toynbee – la condiţia de sergent instructor şi de pedagog cu biciul în mână. Îi sunt suficiente o obedienţă, care nu înseamnă recunoaştere şi adeziune, conformismul, cel mult forme iraţionale de asociere printre care şerpuieşte o sinistră, fanatică, oarbă capacitate de sacrificiu. Totul are în fond un caracter anodin, pentru că lipseşte o autoritate adevărată, adică le lipsesc şi celorlalţi angajarea adevărată, simţul responsabilităţii, demnitatea de fiinţe libere care să recunoască această autoritate şi să se ordoneze într-o unică aliniere eficientă. Pe o astfel de bază, totalitarismul este efectiv o şcoală de servilism şi, în fond, o extindere peiorativă a colectivismului: nu este o influenţă din înalt şi spre înalt ca să schimbe şi să unifice, ci o putere fără formă care s-a cristalizat într-un centru pentru a absorbi, a supune, a mecaniciza, a controla şi a uniformiza tot restul.

În asemenea termeni, două perspective rămân foarte vizibile în antiteza lor: antiteză, care înainte de toate, trebuie să fie înţeleasă ca aceea a *spiritului* celor două sisteme.

Acest lucru trebuie avut în vedere faţă de acele situaţii speciale de ordin, mai ales, economic care impun o intervenţie întărită coordonatoare şi reglementatoare a puterilor centrale, cum este cazul în ultimul timp. Şi în asemenea circumstanţe, în care din

cauza unei congestii de forţe şi a unei complexităţi de factori, de altfel dificil de controlat, aşa-numitului „dirijism" trebuie să-i fie dată o marjă nu indiferentă; este posibilă menţinerea ideii organice ca principiu informator, în opoziţie cu orice totalitarism: se va vedea acest lucru, de exemplu, când vom vorbi despre corporatism.

Încă o observaţie în materie de terminologie. *Statolatria* şi *statalismul* sunt două expresii folosite adesea în zilele noastre cu intenţii polemice, mai mult sau mai puţin, în cazul „totalitarismului". Din ceea ce s-a spus mai înainte, fiecare vede deja la ce trebuie să se mediteze referitor la aceasta. Instanţa polemică cade în gol când ea are ca scop contestarea preeminenţei care revine în mod legitim principiului politic al Statului în faţa „societăţii", a „poporului", a „comunităţii naţionale" şi, în special, a întregii părţi economice şi fizice a unei organizaţii de oameni. A nu recunoaşte o asemenea preeminenţă – am spus – echivalează cu negarea însăşi a acelui principiu în realitatea şi funcţia sa proprie în contrast cu ceea ce apare, în schimb, a fi o „constantă" a gândirii tradiţionale. Deci nu există nici o necesitate de folosire a cuvântului nou-apărut „stalinism" care are întotdeauna o anumită nuanţă negativă pentru a exprima mai sus numita preeminenţă.

În ceea ce priveşte „statolatria", este nevoie să examinăm impecabil baza efectivă a celor două principii fundamentale ale *imperium*-ului şi ale *auctoritas*-ului. Trebuie să afirmăm imediat că există o diferenţă profundă, substanţială, între cazul în care se consideră de natură divină şi se absolutizează ceea ce este profan, şi cazul în care realitatea politică îşi trage legitimarea sa de la puncte de referinţă şi spirituale şi, într-un anumit fel, transcendente. Există uzurpare şi fetişism într-un caz, dar şi în celălalt, şi doar în cazul primului este permis să se vorbească de statolatrie. Statolatria intră, de asemenea, în acelaşi cadru al totalitarismului; limita sa este teologia sau mistica Statului totalitar omnipotent care are ca fond noua religie terestră a omului materializat.

Invers, concepţia organică presupune tocmai ceva transcendent, „din înalt" ca bază a autorităţii şi a comenzii; fără de care ar lipsi în mod automat conexiunile imateriale, substanţiale ale părţilor cu centrul, ordinea internă a libertăţilor individuale, imanenţa unei legi generale care conduce şi susţine fără constrângere, în fine, dispoziţia supraindividuală a particularului, fără de care orice descentralizare şi articulare ar sfârşi prin a constitui un pericol pentru unitatea întregului.

Să admitem că în zilele noastre, dat fiind climatul de materializare şi desacralizare generală, nu este uşor să indici soluţii potrivite celei de a doua perspective. Dar cert este că şi în realitatea politică modernă se păstrează reziduuri nonindiferente, care fără o referire de felul acesta ar avea un caracter absurd.

Astfel, este cazul, de exemplu, al *jurământului*. Jurământul transcende categoriile lumii profane şi laice. Dar noi vedem şi Statele moderne, State democratice, laice, republicane şi altele asemenea, cerând jurământul şi chiar obligând la el; vedem magistraţi, vedem miniştri, vedem soldaţi jurând. Ceea ce reprezintă un lucru absurd sau chiar un sacrilegiu când Statul, într-un fel sau altul, nu întruchipează un principiu spiritual: cealaltă alternativă ar fi tocmai statolatria. Unde sensul a ceea ce într-adevăr înseamnă un jurământ nu s-a pierdut complet, cum se poate accepta să juri, sau cum se poate cere ca să juri, dacă Statul nu este nimic mai mult decât ceea ce vor ideologiile moderne „luminate"? O autoritate seculară – *weltliche Obrigkeit*, pentru a folosi termenul luteran – considerată ca atare nu are nici un drept să ceară un jurământ, în nici un caz. Dimpotrivă, noi întâlnim jurământul ca un element esenţial, normal şi legitim în unităţile politice de tip organic şi tradiţional: şi, pentru început, acesta este cazul jurământului de fidelitate, ca un adevărat sacrament – *sacramentum fidelitas*: autoritatea morală pe care el a avut-o, de exemplu, în lumea feudală este bine cunoscută. Chiar sub semnul creştinismului, el a constituit atunci cel mai teribil dintre jurăminte; conform cuvintelor unui istoric, el „făcea din cei care sacrificau viaţa lor pentru a rămâne fideli nişte martiri şi din cei care îl încălcau nişte blestemaţi".

Ceea ce nu este lipsit de legătură cu un al doilea punct. În concepţiile de tip comunitar şi democratic se repetă ideea de sacrificiu şi de serviciu. Altruismul, subordonarea şi sacrificiul însuşi al individului pentru interesul general şi-au făcut din ele, mai mult sau mai puţin pietist, nişte lozinci. În condiţiile de faţă, există din nou o statolatrie sau cel puţin o sociolatrie, în orice caz un fetişism. Trebuie să ne întrebăm ce sens pot avea acele apeluri în cadrul unei organizaţii al cărui fundament este pur „pozitiv", contractualistic, cum tocmai se presupune. Desigur, există şi forme întrutotul instinctive, spontane, iraţionale ale capacităţii de sacrificiu, cu atât mai mult cu cât o asemenea capacitate câteodată

o găsim chiar şi la animale; de acest tip instinctiv şi natural este, de exemplu, sacrificiul unei mame pentru copiii ei. Dar acestea sunt nişte înclinaţii care cad în afara sferei în care se defineşte conceptul de „persoană", aşadar şi în afara sferei politice în sensul propriu. Că lucrurile se prezintă astfel, a arătat Höfler cu o comparaţie foarte potrivită: să ne imaginăm o societate pe acţiuni, care reproduce chiar tipul unei comunităţi de interese pe pură bază contractuală. Deci, într-o asemenea societate a cere ca unul dintre acţionari să se sacrifice într-o oarecare măsură în vederea interesului comun şi, mai mult chiar al aceluia al oricărui alt acţionar, ar apărea ca o pură absurditate; pentru că întregul, nexul comun, are drept fundament şi drept unică raţiune suficientă interesul individual utilitar al individului.

Dar lucrurile nu stau altfel într-o societate şi într-un Stat lipsit de orice confirmare spirituală, lipsit de o dimensiune transcendentă, nu există decât fetişism, statolatrie sau sociolatrie când într-un asemenea Stat se face apel pentru a se acţiona conform unui principiu diferit de purul avantaj individual sau de motivaţii subiective afective şi pasionale. Şi la nimic nu folosesc anumite surogate pe bază de „Stat etic" sau altele asemănătoare, cu confuzele lor identificări dialectice ale individualului cu universalul, lucruri care se reduc toate la scamatorii speculative, pentru că pe ansamblu contează o concepţie întrutotul „laică" şi „umanistă"; şi cine nu se mulţumeşte cu cuvinte, ca bază a „eticităţii imanente", a „universalului" şi altele asemănătoare, nu găseşte nimic, ba mai rău, găseşte o retorică în serviciul sistemului.

Cel care, atunci când ea se dezvoltă într-un totalitarism coerent, ştie că o asemenea retorică sau mistică nu valorează atât cât un bun sistem organizat de teroare; într-un asemenea caz, fiecare ştie propriu-zis cu ce are de a face – şi că astfel este lichidată mitologia „idealistă" creată în jurul formelor politice intim deconsacrate, lucru ce poate fi luat în consideraţie chiar ca un realism purificator.

La sfârşit, o referire succintă la o formulă care azi în polemica democratică este adeseori asociată cu cea de totalitarism: formula *partidului unic*. Fascismul a afirmat că este Statul, „partidul unic cel care guvernează în mod totalitar ţara". Aceasta este o formulă prea puţin fericită, am spune hibridă, reziduu al concepţiei partitist-parlamentare, în ea asociindu-se o instanţă de ordin superior.

Obligatoriu, „partid" înseamnă parte. Atunci „partid unic" ar fi o noţiune ori contradictorie ori aberantă, aproape ca şi cum partea ar vrea să fie întregul sau să domine întregul. În practică, noţiunea de: „partid" aparţine democraţiei parlamentare şi înseamnă o organizaţie care apără o ideologie dată, împotriva altora susţinute de alte grupuri, cărora sistemul le recunoaşte aceleaşi drepturi şi aceeaşi legitimitate. În aceşti termeni „partidul unic" este acela care, într-un fel sau altul, „în mod democratic" sau cu violenţă, reuşeşte să escaladeze Statul şi, ajuns la el, nu mai tolerează alte partide, foloseşte Statul ca pe un instrument al său, impune ca facţiune ideologia sa specială naţiunii.

În aceşti termeni, ideea de „partid unic" este indubitabil problematică. Dar şi aici adversarii fac din ţânţar armăsar; nu consideră că este cazul de dezvoltări, din cauza cărora asemenea evoluţii aspecte negative şi contradictorii pot fi rectificate şi de la un dat sistem se trece la un altul. Critica lor pierde deja orice însemnătate, dacă în loc de „partid", se vorbeşte pur şi simplu de minoritate: pentru că, atunci dacă este vorba de idee, nu sub formă de partid, ci de minoritate, sau de *élite* politică, când un grup dat de oameni controlează statul, în acest lucru există ceva perfect legitim, mai mult de fapt chiar o necesitate pentru orice regim politic. Astfel trebuie spus că un partid care se face „partid unic", chiar prin acest lucru încetează de a fi „partid". Oamenii săi sau, cel puţin, cei mai înzestraţi dintre ei, sunt în haina unui soi de Ordin, de clasă specific politică care ar trebui să guverneze, să nu constituie un stat în stat, ci să meargă să prezideze şi să întărească poziţiile-cheie ale statului, nu apărând o ideologie a lor specială, ci întruchipând în mod impersonal aceeaşi idee pură a Statului. Caracterul specific al schimbării într-un asemenea caz trebuie să se exprime nu prin formula „partidului unic", ci prin aceea a statului contrar oricărui partid şi organic. Astfel este vorba doar de o întoarcere la un stat de tip tradiţional după o perioadă de interregn şi după forme politice speciale de tranziţie.[3]

---

[3] Cfr. Orientamenti, §8 (n.î.).

5. Bonapartism – Machiavelism – Elitism

I se datorează lui R. Michels şi de asemenea lui J. Burnham, care a preluat ideile de la Michels, definiţia *bonapartismului* ca o categorie specială a lumii politice moderne. Fenomenul bonapartismului este definit de aceşti autori ca o consecinţă a ceea ce, în determinate circumstanţe, duce la acelaşi principiu democratic al reprezentării populare, adică acel criteriu politic al numărului şi al masei pure. În opera *Sociologia partidului politic în democraţia modernă*[1], Michels începuse prin a arăta cauzele, atât tehnice, cât şi psihologice, din pricina cărora legea de fier a oligarhiilor se reafirmă şi în cadrul aceluiaşi sistem de reprezentare democratică: este fatal ca, în pofida instituţiilor formale şi a doctrinelor democratice, puterea efectivă, chiar şi în democraţii să sfârşească în mâinile unei minorităţi, ale unui mic grup care, de fapt va deveni mai mult sau mai puţin independent de mase, o dată ce prin ele a reuşit să ajungă la putere. Unicul element distinctiv stă în ideea că, într-un asemenea caz, oligarhia ar reprezenta „poporul", i-ar exprima voinţa: la atât se reduce faimoasa formulă a „autoguvernării poporului". Este o ficţiune, un mit, pe care ne străduim tot mai mult să-l cunoaştem ca atare cu dezvoltările care duc până la bonapartism.

Cei doi sociologi, mai sus amintiţi, au relevat că, odată admis principiul reprezentării, bonapartismul, în loc de antiteză a democraţiei, poate fi considerat ca o extremă consecinţă a ei. El reprezintă un despotism bazat pe o concepţie democratică, pe care o neagă, de fapt, dar pe care, în teorie, o duce la desăvârşire. Trebuie doar să examinăm, aşa cum vom face mai departe, ambiguitatea care rezultă de aici, în ceea ce priveşte figura şi tipul conducătorilor.

Pe drept cuvânt, Burnham în opera sa *The Machiavellans* a considerat bonapartismul ca o tendinţă generală a timpurilor moderne; se tinde tocmai la forme de guvernare în care un mic

[1] Opera este din 1911. (n.î.e.)

număr de guvernanţi, sau un conducător, pretinde că reprezintă poporul, că vorbeşte şi că acţionează în numele său. Şi întrucât personifică voinţa poporului, concepută ca *ultima ratio* politică, conducătorul – spune Burnham – sfârşeşte prin a-şi aroga o autoritate, nelimitată şi a considera toate corpurile politice intermediare şi toate organele Statului ca fiind complet dependente de puterea centrală, care, doar ea singură, reprezintă în mod legitim poporul. Regimuri de acest fel sunt adesea legalizate în mod democratic prin tehnica plebiscitului· o dată ajunşi la aceasta, formula autoguvernării poporului, sau formule echivalente („voinţa naţiunii", „dictatura proletariatului", „voinţa Revoluţiei" etc.) sunt folosite pentru a distruge sau a limita în mod fundamental tocmai acele drepturi individuale sau acele libertăţi speciale care, la origine, şi, în special, în asumările liberale ale ei, se asociau ideii de democraţie. Burnham relevă aşadar că teoretic conducătorul bonapartist poate fi considerat ca o chintesenţă a tipului democratic; în despotismul său, se întâmplă ca şi cum poporul atotputernic s-ar conduce pe sine însuşi şi s-ar disciplina pe sine însuşi: în sunetul imnurilor către „muncitori", „către popor", către „naţiune" se formează aceste moderne autocraţii. Motiv pentru care „secolul poporului", „statul poporului", „societatea fără clase", sau "socialismul naţional" – mai spune Burnham – sunt tot atâtea expresii eufemistice, sau de acoperire, a căror semnificaţie unică şi efectivă este „secolul bonapartismului". Lucrul care rezultă destul de evident este că de aici se ajunge la totalitarism, dacă ritmurile se accelerează şi dacă structurile se stabilizează.

Sunt cunoscute antecedentele istorice ale bonapartismului: tiraniile populare apărute în Grecia antică, la căderea regimurilor aristocratice precedente; tribunii plebei; mai multe figuri de principi şi de condotieri ai perioadei din jurul Renaşterii. În toate aceste cazuri sunt prezente deja o autoritate şi o putere lipsite de orice confirmare superioară, lucru care se accentuează în formele moderne, în care guvernanţii fac caz, cum nu au făcut niciodată înainte, că vorbesc şi acţionează exclusiv în numele poporului, al colectivităţii, chiar şi când, ca rezultat practic, avem de-a face cu un autentic despotism şi un regim de teroare.

Otto Weininger a vorbit despre tipul marelui politician ca despre cel care este despot şi în acelaşi timp adorator al poporului, despre cel care nu numai că obligă la prostituţie, ci el însuşi este

un prostituat, lucru pe care, în pofida a toate acestea, plebea îl simte instinctiv. Desigur, este abuziv să extindem o asemenea mentalitate la orice tip de conducător politic, totuşi ea înmănunchează esenţa cea mai intimă a bonapartismului. Există aici o efectivă inversiune de polaritate: conducătorul nu ştie să se pună în valoare decât referindu-se la colectiv, la masă, stabilind cu ea, adică cu partea inferioară a societăţii, o relaţie esenţială. Tocmai de aceea nu se iese, din „democraţie": dimpotrivă, se întâmplă chiar invers. Acolo unde conceptului tradiţional al suveranităţii şi al autorităţii îi este proprie *distanţa*, şi sentimentul distanţei trezeşte în inferiori veneraţie, respect natural şi dispoziţie naturală spre supunere şi loialitate faţă de conducători, fenomenului de care ne ocupăm, îi este propriu tocmai opusul: pe de o parte abolirea distanţei, pe de altă parte intoleranţa faţă de distanţă. Conducătorul bonapartist este şi ţine să fie un „fiu al poporului" – chiar şi atunci când el este cu totul altceva. El ignoră principiul potrivit căruia cu cât baza este mai largă, cu atât vârful trebuie să se afle mai sus. El se supune complexului „popularităţii"; astfel el ţine la toate manifestările de unde îi poate veni sentimentul, chiar iluzoriu, că poporul îl urmează şi îl aprobă. Aici în străfundul conştiinţei sale, superiorul are nevoie de inferior, în ceea ce priveşte sentimentul valorii, în loc să fie invers, aşa cum ar trebui să se întâmple în viaţa normală. Dar există, bineînţeles, şi o altă alternativă: cel puţin în faza de ascensiune, a cuceririi puterii, prestigiul conducătorului bonapartist depinde de faptul că masa care îl simte aproape, îl simte ca pe „unul de-ai noştri". Într-o asemenea situaţie puterea „anagogică" (aspirând spre înalt), care este esenţa oricărui sistem ierarhic şi superioara sa raţiune de a fi, rămâne exclusă *a priori*. În schimb, rămâne adevărat, tocmai ceea ce a spus Weininger prin cuvinte crude: un mod de a se prostitua reciproc.

Pentru a clarifica acest punct, recunoaştem că oricare putere pentru a se menţine destul de îndelungat are nevoie întotdeauna de baza constituită de un sentiment colectiv; direct sau indirect, ea trebuie să aibă modalitatea de a atrage de partea sa anumite straturi sociale. Dar acest lucru, în situaţia arătată mai sus, prezintă un caracter foarte special. Facultăţi foarte diferite ale fiinţei umane reacţionează în fenomenele politice conform naturii a ceea ce putem numi corespunzătorul „centru de cristalizare". În alţi termeni, aici, ca şi în altă parte, este valabilă legea afinităţilor

elective, care se poate formula astfel: „Cel care se aseamănă îl trezeşte pe cel cu care se aseamănă, cel care se aseamănă îl atrage pe cel cu care se aseamănă, cel care se aseamănă se uneşte cu cel cu care se aseamănă". Natura principiului pe care, în multe cazuri, se întemeiază *auctoritas*-ul este foarte importantă, tocmai ca piatră de încercare a afinităţilor elective şi ca factor determinant al procesului de cristalizare. Procesul prezintă un caracter „anagogic" şi are ca efect integrarea individului când centrul sistemului, simbolul său fundamental, este în măsură de a face apel la facultăţile şi la posibilităţile cele mai înalte ale fiinţei umane, de a trezi şi a mişca aceste facultăţi, de a avea legături cu ele, sau mai ales la ele, în adeziunea şi în recunoaşterea din partea colectivităţii. Astfel există o diferenţă substanţială între adeziunea pe care se bazează un sistem politic cu caracter războinic, eroic, feudal sau al cărui fundament este spiritual şi sacral şi adeziunea care există în schimb, în cazul mişcărilor care duc spre putere un tribun al poporului, un dictator sau un conducător bonapartist. În direcţia, pe care noi o judecăm negativă, conducătorul face apel la straturile cele mai joase, aproape prepersonale, ale fiinţei umane, le adulează, manevrează cu ele şi are tot interesul ca orice sensibilitate înaltă să fie prin acţiunea acestora inhibată; şi pentru acest lucru conducătorul se prezintă în mod democratic ca „fiu al poporului", nu ca tipul desăvârşit al umanităţii şi ca afirmatorul unui principiu superior. Astfel, fenomenul are un caracter regresiv, în ceea ce priveşte valorile personalităţii; în aceste mişcări sau sisteme colective individul este afectat nu atât în vreuna din libertăţile sale exterioare – lucru, în fond, de valoare secundară – cât în ceea ce priveşte libertatea sa interioară, libertatea intimă în faţa părţii inferioare din sine însuşi, parte pe care climatul general, aşa cum am spus, o face să iasă la suprafaţă, o adulează şi o alimentează.

Trebuie apoi considerată ca relevantă diferenţa care există, când se obţine o recunoaştere şi se capătă un prestigiu prin intermediul promisiunilor sau prin cel al exigenţelor. În formele cele mai joase de democraţie, moderne, este exclusiv primul caz care intră în discuţie: prestigiul guvernanţilor se consolidează, nu atât pe baza unei înalte tensiuni ideale, cum era încă cazul, în parte, în primele forme ale bonapartismului – cu un caracter între revoluţionar şi militar – cât pe baza unor perspective „sociale" şi „economice" a factorilor şi a miturilor care fac apel la partea pur fizică a *demos*-ului. Aceasta nu

se întâmplă doar la guvernanții marxiști ai „totalitarismului de stânga": una sau alta dintre soluțiile „chestiunii sociale" considerată din punct de vedere material este unul dintre ingredientele fundamentale în tehnicile moderne ale conducătorilor poporului, în general, lucru care prin sine însuși ar fi deja suficient ca să indice ținuta și nivelul acestora din urmă.

Totalitarismului și bonapartismului i se asociază, de obicei, conceptul de *dictatură*. Pe această cale suntem determinați să considerăm și echivocul propriu unor concepte care s-ar vrea antidemocratice, dar care au despre aristocrație doar o imagine cu totul distorsionată. Conform gândirii tradiționale este esențial să distingem bine între simbolul, funcția sau principiul pe de o parte, și omul ca individ, pe de alta; pornind de la o asemenea premisă contează ca omul să valoreze și să fie recunoscut în funcție de idee și de principiu, și nu invers. În cazul dictatorului și al tribunului există, în schimb, cealaltă alternativă, aceea a unei puteri care se sprijină doar pe persoană și pe acțiunea sa asupra forțelor iraționale ale maselor, așa cum s-a spus puțin mai sus.

În secolul trecut, sub semnul evoluționismului, au existat deja interpretări ale aristocrațiilor și ale elitismului bazate pe „selecția naturală", în care lipsa de înțelegere pentru ceea ce fusese propriu vechilor societăți ierarhice, și care, de altfel, a fost recunoscut suficient de cercetarea istorică pozitivă, nu ar fi putut fi mai mare. Apoi a venit teoria romantico-burgheză a „cultului eroilor" – *heroes worship* – căruia trebuiau să i se adauge aspectele mai problematice ale teoriei nietzscheene a supraomului. Cu toate acestea, se rămâne în domeniul unui individualism și al unui naturalism incapabile să întemeieze vreo doctrină a adevăratei, legitimei autorități. Dar astăzi, cei mai mulți, chiar atunci când îi admit conceptul, în materie de „aristocrație" se opresc mai mult sau mai puțin la atât: îl consideră un individ mai mult sau mai puțin excepțional și „genial", nu pe acela în care se exprimă o tradiție și o specială „rasă a spiritului", nu pe cel căruia nu omul, ci principiul, ideea îi conferă grandoare într-o anumită suverană impersonalitate.

Și în planul individualismului se rămâne, bineînțeles, și în cazul modelului machiavelic al „principelui" și al derivatelor sale.

Principele" lui Machiavelli nu coboară atât de jos – spre „popor" – pe cât o fac conducătorii în era modernă a demagogiei și a democrației: bineînțeles, el nu crede deloc în „popor", se preocupă,

în schimb, să cunoască pasiunile şi reacţiile elementare ale maselor pentru a trage profit din ele şi a exercita o tehnică adecvată a puterii. Autoritatea nu mai este consacrată de sus: baza sa e pur şi simplu forţa, *virtus* a „principelui". Puterea, ca pură putere a unui om, contează aici ca scop suprem, tot restul – inclusiv factorii spirituali şi religioşi – contează doar ca un mijloc, mijloc de a fi folosit fără scrupule. O intrinsecă superioritate nu intră aici deloc în discuţie; machiavelismul o consideră doar o *abilitate* politică unită cu anumite însuşiri înnăscute individuale de violenţe şi de forţă — este imaginea, bine cunoscută, a vulpii unită cu leul. Conducătorul aici nu ţine seama de facultăţile mai înalte care, în circumstanţe determinante, pot să fie trezite în subiecţii săi; în ceea ce priveşte omul, în general, el nutreşte un dispreţ şi un fundamental pesimism, pe baza unui presupus „realism" politic. Acest lucru face în aşa fel că tipul machiavelic al despotului cel puţin nu se prostituează pe sine însuşi: este departe de a fi *dupe* în ceea ce priveşte mijloacele pe care le foloseşte pentru a pune stăpânire pe putere şi pentru a o păstra. Ficţiunea, minciuna, dedublarea proprie actorului, dacă este nevoie, îl apără[2]. Dar aceasta nu împiedică faptul ca în cadre asemănătoare să nu existe un spaţiu pentru conceptul unei adevărate aristocraţii şi al unei efective autorităţi. Dezvoltată, linia conduce, mai degrabă, spre forme „dictatoriale", definite în egală măsură de o preeminenţă individuală şi de o putere informă, şi spre epoca pe care cineva a numit-o a „politicii absolute".

Machiavelismul poate să fie considerat cu o aplicaţie a însăşi metodei ştiinţelor fizice moderne la planul politic-social. Ştiinţele moderne, profane, ale naturii abstrag din principiu de la ea tot ceea ce are caracter de calitate şi de individualitate, îi consideră latura pur materială şi supusă a necesităţii, şi bazându-se exclusiv pe ea furnizează cunoştinţe care fac posibil, împreună cu tehnica, un amplu

---

[2] Machiavelli (*Principele*, cap. XVIII) spune tocmai că pentru principe este mai important *a părea* decât a fi, pentru că aparenţa îi impresionează pe cei mulţi, în timp ce existenţa îi este recunoscută doar de puţini. O anumită anticipare a tipului conducătorului popular se află în preceptul machiavelic, că principele trebuie să se sprijine mai mult pe „popor" decât pe cei „mari" (pe „baroni"), care, bineînţeles, nu s-ar supune absolutismului său. Deja înainte de Machiavelli, Filip cel Frumos dezvoltase, în acest sens antiaristocratic, consolidarea puterii sale.

controi al forţelor lucrurilor. Exact acelaşi lucru îl face machiavelismul în ceea ce priveşte forţele sociale şi politice: o dată operată o analogă abstracţie de factorul calitativ şi spiritual şi o reducere la ceea ce este în mod elementar fizic şi material în individ şi în colectivităţi, el îşi întemeiază dominaţia pe o simplă *tehnică*.

Aceasta este esenţa machiavelismului. Acum, în formele moderne ale bonapartismului – mai ales în acelea legate de totalitarismul dictatorial – se poate observa un amestec între conceptul machiavelic al „principelui" şi acela al demagogului fiu al democraţiei, întrucât o mistică răsturnată conferind conducătorului caracterul numit de unii „carismatic", are aici drept alternativă o tehnică perfecţionată, cu totul lipsită de scrupule şi câteodată chiar demonică, în ceea ce priveşte mijloacele pentru a stabili puterea şi a controla forţele iraţionale ale maselor: „politica absolută", căreia valoarea posibilă a omului ca personalitate liberă, îi este necunoscută: cum necunoscut, le este conducătorilor, acel respect faţă de sine însişi, faţă de propria demnitate, care este prima condiţie a oricărei superiorităţi aristocratice.

Încă un punct trebuie amintit aici pe scurt. Termenul „bonapartism" îl readuce în discuţie, bineînţeles, în afară de un Napoleon al III-lea, pe Napoleon Bonaparte, figură la care, în ceea ce îl priveşte ar fi nedrept dacă nu am distinge două aspecte, unul politic şi celălalt militar. E clar că vorbind despre bonapartism precum categorie politică am avut în vedere doar primul aspect, cel pentru care Napoleon nu ni se prezintă atât ca un conducător militar, ci ca un fiu al Revoluţiei Franceze, al cărei spirit, în esenţa sa, în aceea culminare „imperială" nu a fost negat, ci dezvoltat şi actualizat. Asupra acestui lucru nu este nevoie să ne oprim ulterior. În ceea ce priveşte aspectul militar, desigur, nu există nimic de obiectat referitor la prestigiul pe care un condotier poate să-l dobândească, dimpotrivă, ba mai mult chiar: aceasta nu are nimic de-a face nici cu democraţia, nici cu demagogia, se leagă de factori eroici şi, ca tot ceea ce are legătură cu ordinea militară, integrează ideea însăşi a ierarhiei. Totul stă în faptul ca prestigiul amintit mai înainte să depăşească planul care îi este propriu; noi am vrut să atingem şi acest punct cu intenţia, exprimată deja, de a distinge conceptul superior al autorităţii şi al aristocraţiei de surogatele şi de suprodusele sale.

Pentru a avea idei clare referitoare la aceasta, lumea antică ne este din nou de ajutor. În cea mai veche romanitate, ca şi la germani, şi la alte civilizaţii, se distingea destul de clar între *rex*, pe de o parte, *dux* şi *imperator*, pe de alta, în cel de al doilea caz fiind vorba, în mod esenţial, de conducătorul militar pe care anumite calităţi înăscute pur individuale îl făceau înzestrat pentru acţiuni determinate. În termeni diferiţi doar pentru un domeniu diferit de aplicare, aceeaşi diferenţă exista între conducător şi cel care primea puteri excepţionale, dar temporare, pentru a controla situaţii interne dificile şi de urgenţă: şi, se ştie, că la origine în aceşti termeni se definea „dictatorul", de care se lega o tradiţie specială sau o idee politică cu atât mai puţin cu cât era a aceluiaşi *dux*. Natura celor două tipuri era, aşadar, diferită, funcţia diferită, prestigiul diferit. Nu sunt de pus, pur şi simplu, în sarcina unei mentalităţi „mitologice" anacroniste, situaţii ca acelea ale vechiului drept germanic, care impunea alegerea *rex*-ului nu dintre cei care, ca în cazul lui *dux* sau *heretigo*, ieşeau în evidenţă prin speciale particularităţi individuale, ci dintre aceia care se trăgeau dintr-o spiţă divină. O asemenea idee poate fi demitologizată şi, dacă dorim, formulată în termenii unei simple contrapoziţii tipologice. Esenţialul este o aspiraţie a adevăratului conducător spre înalt, nu spre inferior; este nevoie ca în el, ceva supra-personal şi non-uman să conteze, oricare ar fi, potrivit circumstanţelor şi mediului istoric, forma pe care acest element de „transcendenţă imanentă" legată de obicei de o tradiţie, poate să o îmbrace. Aceasta este foarte diferit de ceea ce îi este propriu „eroului" şi conducătorului militar sau dictatorial. Dacă vrem să folosim termeni extrem-orientali, se poate vorbi de două forme de autoritate, în cazul celui care învinge sau se impune fără să fie nevoie să lupte. În primul caz este esenţial un element, pentru a spune astfel, olimpic ca să se afirme în mod natural în superioritatea sa, ca „o activitate care nu acţionează", adică exercitându-se nu pe căi directe materiale, ci mai ales spirituale. În celălalt caz, ne găsim încă pe un plan destul de înalt când este vorba de *dux*, de condotier (în special dacă este format de o tradiţie severă, cum a fost cazul, în timpurile moderne, pentru corpul ofiţerilor prusaci), dar nivelul coboară dacă se produc interferenţe politice, în sensul de uzurpări dictatoriale, atât timp cât limita inferioară este atinsă când apare conducătorul bonapartist, în sensul mai înainte numit al unui amestec dintre

tribunul demagogic, moştenitor al democraţiei şi omul machiavelic expert într-o tehnică degradantă şi cinică a puterii.

Sperăm ca prin toate acestea să fi fost date suficiente puncte de referinţă pentru a ne orienta în fenomenologia pe care o prezintă ideea de conducător, atât în limita superioară cât şi în limita inferioară pe care varietăţile ei o găsesc în două sisteme cu totul antitetice ca spirit. De care se leagă o ultimă consideraţie.

„Aristocraţia", în fond, este un concept nedeterminat. Literal, „mai buni" este un termen relativ. Trebuie să ne întrebăm: Mai buni, în funcţie de ce, în vederea cărui lucru? Pot fi „mai buni" *gangsters*, „mai buni" tehnocraţi, „mai buni" demagogi şi aşa mai departe: motiv pentru care este evident că trebuie să precizăm, înainte de toate, în baza cărui lucru se definesc valorile ce trebuie să dea unei societăţi sau civilizaţii aspectul ei, caracterul ei, specific: după caz, vor exista „aristocraţii" şi *élites* foarte distincte.

Aceasta arată limita proprie sociologiei lui Pareto, cu privire la aşa-numita lege a rotaţiei *élites*-elor, pe care Pareto a formulat-o. Aici, punctul de plecare este constatarea caracterului fatal al elitismului, al legii de fier a oligarhiilor. Dar la Pareto totul rămâne pe plan formal, pentru că, în mutaţiile pe care fenomenul constant îl admite, factorul calitativ, spiritual, nu este luat în consideraţie. Aici *élite* prezintă caracterul unei categorii abstracte, şi în „rotaţia" sau schimbarea gărzii care se produce, nu sunt luate în consideraţie semnificaţii specifice şi schimbări de valoare, ci procese de un dinamism social aproape mecanic şi indiferent. În substanţă, Pareto se limitează să studieze rolul pe care, de fiecare dată, îl au acei pe care el îi numeşte „reziduuri ale persistenţei agregatelor" şi „reziduuri ale combinaţiilor", adică în cuvinte curente, forţele de conservare şi forţele de inovare, de reînnoire şi de revoluţie – dar, tocmai, fără să ni se spună „conservarea cărui lucru" şi „inovarea cărui lucru". La epuizarea posibilităţilor unei clase dominante date are loc o circulaţie de elemente – o ascensiune a unora şi o coborâre a celorlalţi – dincolo de care se menţine fenomenul *élite-i*: al unei *élite* în general, a *élite*-i, aşa cum s-a spus, precum categorie abstractă. Aceasta are legătură cu însăşi metodologia proprie lui Pareto, care dă oricărui principiu, idei, valori sau doctrine doar caracterul de „derivaţie", adică de fenomen secundar şi dependent, de lucru care nu are în sine forţă determinantă, dar care exprimă în mod variat tendinţe elementare,

uniforme şi iraţionale („reziduuri"), ele singure fiind considerate eficiente. Pentru noi lucrurile se prezintă în mod cu totul diferit, pentru că elementul primar şi interesant pentru noi este reprezentat nu de subzistenţa fenomenului abstract „élite" dincolo de rotaţia sau de schimbarea de gardă a fiecărei *élite* în parte, ci invers, de schimbarea valorilor şi de semnificaţiile care se realizează când unei *élite* îi succede o alta, când există o *élite*, înainte de alta, care merge să ocupe centrul şi să dea tonul întregului sistem.

Or, tocmai referitor la transformările într-un astfel de sens, şi, deci, referitor la varietăţile elitismului, consideraţiile desfăşurate de noi au vrut să dea un echilibru. Din punct de vedere istoric, trecerea de la o formă de *élite* (sau de „aristocraţie" în general) la o alta a urmat o lege precisă, aceea a *regresiunii castelor*, asupra căreia nu ne vom opri aici, pentru că am tratat-o până la epuizare în opera noastră principală, *Rivolta contro il mondo moderno*[3] Am arătat doar că, în ansamblu, trebuie distinse patru stadii; în primul, *élite* are caracter pur spiritual, încorporează ceea ce, în general, se poate numi un „drept divin", exprimă un ideal de virilitate imaterială; apoi în al doilea, ea are caracter de noblеţe războinică; în cel de al treilea vine oligarhia pe bază plutocratică şi capitalistă în cadrul democraţiilor; în fine, în al patrulea *élite* este aceea a conducătorilor colectivi ai revoluţiei Stării a Patra.

---

[3] *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), Edizioni Mediterranee, Roma, 1938, Parte II, cap. 14 (n.î.).

6. Muncă – Demonie a economiei

În cele discutate mai înainte am făcut referire la analogia existentă între individ şi o societate colectivă, analogie a cărei legitimitate a fost recunoscută încă din cea mai îndepărtată antichitate. Plecând de la aceasta, am arătat că, în ultimul timp, în materie de organizare politico-socială, se coboară din planul unei existenţe, a cărei parte vitală şi materială este subordonată unor facultăţi, forţe şi scopuri superioare, în cea a unei existenţe în care această sferă superioară lipseşte sau, chiar mai rău, din cauza unei inversiuni, este destituită din orice realitate proprie şi este pusă în serviciul funcţiilor inferioare, a acelora care corespund, în individ părţii lui pur şi simplu fizice. Cu alte cuvinte, mai exact, în stat, această parte este constituită, în general, de *economic*. Şi sub acest aspect special vrem să examinăm acum fenomenul în chestiune.

Teza lui Sombart, conform căreia era actuală este *era economiei*, exprimă exact anomalia arătată. Este vorba, înainte de toate, de tipul general al unei întregi civilizaţii. Şi toate aspectele exterioare de putere şi de progres tehnic-industrial ale civilizaţiei contemporane nu schimbă nimic din caracterul ei involutiv. Şi spunem chiar şi mai mult, aceste aspecte depind de ea, pentru că tot acest aparent „progres" a fost realizat exclusiv în funcţie de interesul economic în măsura în care el nu a mai ascultat de nimic altceva. Astăzi se poate vorbi, fără îndoială, de *demonia economiei*, la baza căreia stă ideea că, atât în viaţa individuală, cât şi în cea colectivă, factorul economic este cel important, real, decisiv, că o concentrare a oricărei valori şi al oricărui interes pe plan economic şi productiv nu este doar aberaţia fără precedent a omului occidental modern, ci ceva normal şi natural, nu o eventuală necesitate, ci ceva ce trebuie acceptat, voit, dezvoltat şi proslăvit.

Aşa cum am spus deja, nu există o ierarhie sau există doar o imitaţie a ei, dacă dincolo de planul economic-social nu se afirmă dreptul şi primatul valorilor şi al intereselor mai înalte – în consecinţă, când oamenilor şi grupurilor sau corpurilor

sociale care reprezintă şi apără aceste valori, aceste interese, nu le este recunoscută o autoritate superioară. Dacă astfel stau lucrurile, deja prin definiţie o eră economică este fundamental anarhică şi antiierarhică; ea reprezintă o răsturnare a ordinii publice normale. Şi materializarea şi descurajarea tuturor domeniilor existenţei, care îi sunt proprii, privează de orice semnificaţie superioară toate acele probleme şi conflicte care sunt considerate a fi în ea cele mai importante.

Un asemenea caracter de subversiune este prezentat atât de marxism cât şi de aparentul său antagonist, capitalismul modern. Şi culmea absurdului este a celor care azi pretind să reprezinte o „Dreaptă" politică fără să iasă din cercul întunecat şi închis, determinat de demonia economiei, în interiorul căruia se mişcă atât marxismul cât şi capitalismul împreună cu o serie întreagă de grade intermediare.

Lucru ce ar trebui să fie considerat ca sigur de către cel ce ia poziţie astăzi împotriva forţelor de stânga. Nimic nu este mai evident decât acest fapt: *capitalismul modern este subversiune în egală măsură cu marxismul.* Identică este concepţia materialistă asupra vieţii care stă la baza atât a unuia cât şi a celuilalt; identice calitativ sunt idealurile ambelor; identice la ambele sunt premisele legate de o lume al cărui centru este constituit de tehnică, ştiinţă, producţie, „randament" şi „consum". Şi atât timp cât se vorbeşte doar de clase economice, de profituri şi de salarii, de producţie, atât timp cât credem că adevăratul progres uman este condiţionat de un sistem special de distribuţie a bogăţiei şi a bunurilor şi că, în general, el are de-a face cu bogăţia sau cu sărăcia, nici măcar nu s-a atins esenţialul, chiar dacă ar fi născocite teorii noi, dincolo de marxism şi capitalism, sau precum compromisuri între unul şi celălalt.

Punctul de plecare ar trebui să fie, în schimb, negarea categorică a principiului, formulat de marxism, care rezumă ansamblul subversiunii arătate mai înainte: *„Economia este destinul nostru"*. Trebuie afirmat, fără jumătăţi de măsură, că tot ceea ce este economie şi interes economic ca satisfacere a nevoilor materiale sau ale anexelor mai mult sau mai puţin artificiale ale acestora, a avut, are şi va avea mereu o funcţie subordonată într-o umanitate normală, care dincolo de această sferă trebuie să pună în evidenţă o ordine de valori superioare, politice, spirituale, eroice, o ordine care nu cunoaşte şi nici măcar nu admite clase pur

şi simplu economice, care nu ştie nici de „proletari", nici de „capitalişti", ci doar de o ordine în funcţie de care trebuie să se definească lucrurile pentru care merită într-adevăr să trăieşti şi să mori, trebuie să se stabilească o ierarhie adevărată, trebuie să se diferenţieze demnităţi, şi, în vârf, să troneze o superioară funcţie de comandă, de *imperium*[1].

Dar unde se duce bătălia justă în aceşti termeni în ziua de azi? „Chestiunea socială" şi „problema politică" pierd din ce în ce orice semnificaţie superioară pentru a se defini pe baza condiţiilor mai primitive ale existenţei fizice, condiţii care sunt absolutizate şi eliberate de orice exigenţă mai înaltă. Conceptul de justiţie duce la unul sau la altul dintre sistemele de distribuire a bunurilor economice, conceptul de civilizaţie se măsoară cu puţin mai mult decât cu cel de producţie şi chiar nu se aude vorbindu-se decât de producţie, de muncă, de randament, de clase economice, de salarii, de proprietate privată sau socializată, de „vânzători de muncă", sau de „exploatatori de muncitori", de „revendicări de categorie" şi aşa mai departe. Pentru unii ca şi pentru alţii pare, într-adevăr că nu există nimic altceva pe lume. Mai exact, pentru marxism restul există, într-adevăr, dar cu titlul unei „suprastructuri" şi a unei derivaţii. De partea opusă există pudoarea exprimării în termeni atât de drastici, dar, de fapt, orizontul nu este diferit, *standard*-ul este mereu acela economic, interesul central este întotdeauna economia.

Toate acestea atestă o adevărată patologie a civilizaţiei. Aşa cum s-a spus, este o hipnoză, o demonie faptul că factorul economic se exercită asupra omului modern. Şi cum se întâmplă adesea în hipnoze, lucrul asupra căruia mintea se focalizează, sfârşeşte prin a deveni realitate. Omul de azi face să devină adevăr ceea ce în orice civilizaţie normală şi completă ar fi apărut ca o aberaţie sau ca o glumă de prost gust – adică tocmai faptul că economia şi problema socială în funcţie de economie sunt un destin.

Astfel, ca un nou principiu să fie expus, nu este vorba de a opune o formulă economică alteia, ci de a schimba fundamental atitudinea, de a respinge în mod absolut premisele materialiste de la care s-a plecat când s-a produs absolutizarea faptului economic.

Nu valoare unuia sau a altuia dintre sistemele economice, ci aceea a economiei în general trebuie pusă în dezbatere. Astfel

---

[1] Cfr. *Orientamenti*, §6 (n.î.).

antiteza însăşi dintre capitalism şi marxism, în ciuda extinderii sale gigantice pe fundalul timpurilor noastre, trebuie considerată ca o pseudo-antiteză. Mitul producţiei cu tot ceea ce derivă din el în materie de standardizări, de monopoluri, de cartele, de tehnocraţie şi aşa mai departe se supune, în civilizaţiile capitaliste, aceleiaşi demonii a economiei şi trebuie să aleagă ca factor primar condiţiile materiale ale existenţei nu mai puţin ca în marxism: atât într-un caz cât şi în celălalt contează ca „retrograde" sau „subdezvoltate" civilizaţiile care nu se reduc la „civilizaţia muncii" şi a „producţiei", acelea care, printr-un concurs fericit de împrejurări, nu sunt încă atât de mult prinse în paroxismul exploatării industriale până la ultima limită a oricărei resurse naturale, a aservirii sociale şi productive a oricărei posibilităţi umane, a exaltării *standard*-ului tehnic şi industrial – acele civilizaţii, în sfârşit, care cunosc încă un *spaţiu* şi o anume respiraţie liberă. Antiteza adevărată nu este deci aceea între capitalism şi marxism, ci aceea între un sistem în care economia este suverană, oricare ar fi forma pe care o îmbracă şi un sistem în care ea este subordonată unor factori extraeconomici în cadrul unei ordini cu mult mai vaste şi complete, în măsură să confere vieţii umane un sens profund şi să permită dezvoltarea celor mai înalte posibilităţi ale ei. Aceasta este premisa pentru adevărata reacţie restauratoare, fie ea de la „dreapta" fie ea de la „stânga", fie de la prevaricaţiunea capitalistă fie de la subversiunea marxistă. Condiţia este o dezintoxicare internă, un fel de a redeveni normali în sens superior, un fel de a şti să deosebim din nou între ceea ce este interes meschin şi ceea ce este interes superior. Aici nu este acţiunea externă cea care ar putea fi de folos; acţiunea externă va putea fi cel mult un coadjuvant.

Pentru o schimbare, este vorba înainte de toate să respingem interpretarea „neutră" a fenomenului economic propriu unei sociologii deviate. Însăşi viaţa economică se compune dintr-un corp şi dintr-un suflet şi factori interni morali i-au determinat întotdeauna sensul şi spiritul. Un asemenea spirit – şi Sombart l-a pus bine în relief – trebuie deosebit de formele de producţie, distribuţie şi organizare a bunurilor, el poate varia, şi, după caz, el dă factorului economic o putere şi o semnificaţie cu totul diferită. *Homo oeconomicus* pur este o ficţiune sau este produsul unei evidente specializări degenerative. Aşadar, în orice civilizaţie normală, omul pur economic, adică cel pentru care economia contează nu ca o

ordine de mijloace decât o ordine de scopuri, încât să constituie domeniul căruia trebuie să i se consacre principalele sale activităţi – a contat mult şi pe drept cuvânt, ca om de extracţie inferioară: inferioară spiritual, înainte de a fi socială sau politică. În esenţă, este vorba aici de o reîntoarcere la normalitate sau de o restabilire a dependenţei naturale a factorului economic de factori interni, spirituali şi de o acţionare asupra unor asemenea factori.

În cazul în care acest lucru se recunoaşte, se vor recunoaşte mai uşor şi cauzele interne, care în lumea actuală având ca numitor comun economia, împiedică orice soluţie care nu se traduce printr-o tot mai gravă scădere de nivel. În paginile precedente, am spus că revolta maselor a fost în mare măsură provocată de faptul că orice diferenţă socială s-a redus la aceea proprie doar claselor economice, la faptul că, sub semnul liberalismului antitradiţional, bogăţia şi bogăţia, eliberate de orice limită şi de orice valoare superioară, au devenit aproape unicele baze ale diferenţelor sociale. Dar în afara limitelor restrânse – limitele care în prealabil erau fixate economiei, în general, în ordinea ierarhică totală – superioritatea şi dreptul unei clase, fiind pur şi simplu clasă economică, pot fi contestate, pe drept cuvânt, în numele unor valori umane elementare. Totuşi, tocmai aici ideologia subversivă trebuia să se insereze, absolutizând o situaţie anormală şi degenerativă şi făcând ca şi cum altceva nu ar fi existat şi nu ar exista decât clase economice, decât superioritate şi inferioritate socială extrinseci şi injuste, bazate doar pe bogăţie. Dar toate acestea sunt false, condiţii de acest fel putându-se verifica doar şi numai într-o societate trunchiată; numai într-o astfel de societate se pot defini conceptele de „capitalist" şi „proletar", concepte lipsite de orice realitate într-o civilizaţie normală pentru că *în ea alternativa constituită de valori extraeconomice face să apară, în linii mari, tipurile umane, corespunzătoare, care sunt cu totul altceva de ceea ce azi este denumit ca fiind „capitalist" sau „proletar"*, şi ea şi în domeniul economiei conferă o justificare precisă unor diferenţe determinate de condiţie, de autoritate morală, de funcţie[2].

---

[2] Se poate aminti concepţia aristotelică a justiţiei sociale, înţeleasă nu ca distribuţie *egală* a bunurilor, ci ca distribuţie proporţionată diversei demnităţi a funcţiei şi a calificării indivizilor şi a grupurilor: îndreptăţita *inegalitate* economică.

Trebuie să recunoaștem apoi ceea ce în dezordinea actuală se datorează unei infecții ideologice. Este tot atât de adevărat că marxismul a apărut și a prins rădăcini pentru că există o problemă socială reală (aceasta a putut avea loc cel mult la începuturile epocii industriale; mai degrabă, este adevărat că problema socială, în largă măsură, apare, în lumea de azi, doar pentru că există un marxism sau, în mod artificial, din cauza acțiunii organizate de agitatori, de așa-numitele „persoane care trezesc conștiința de clasă" față de care un Lenin s-a exprimat foarte clar atribuind partidului comunist sarcina nu de a susține mișcările „muncitorilor" acolo unde ele există pe cale naturală, ci de a le provoca, de a le face să izbucnească pretutindeni, prin orice mijloace. Marxismul duce la nașterea mentalității proletare și „clasiste" acolo unde prima nu exista, suscitând agitație, resentiment, și insatisfacție acolo unde individul ținea încă la locul său, își menținea, în limite naturale, nevoile și aspirațiile, nu năzuia să devină diferit de cel care era și, tocmai pe o asemenea bază, ignora acea „alienare", acea *Entfremdung*, evidențiată de marxism care, pe de altă parte, nu știe să o depășească decât cu o formă mult mai rea decât aceasta de fapt cu „integrarea" (adică cu dezintegrarea) persoanei într-un „colectiv".

Aici nu susținem defel un „obscurantism" în avantajul actualelor „clase superioare" pentru că am spus deja că noi contestăm superioritatea și dreptul unei clase, în măsura în care este pur și simplu o clasă economică într-o lume materialistă. Totuși, trebuie să luăm poziție contra ideii sau a mitului așa-numitului „progres social" care este alta dintre obsesiile patogene caracteristice erei economice, în general, pentru că nu doar curentele de stânga le posedă. În legătură cu aceasta perspectivele escatologice ale marxismului nu se deosebesc, de fapt, prea mult de cele „occidentale" ale lui *prosperity*: atât concepția de viață, cât și consecințele sunt din start aceleași[3].

În mod fundamental, aici se afirmă concepția societară antipolitică materialistă, care desprinde ordinea socială și omul de orice ordine și scop superior, care ca unic scop plasează utilul în

---

[3] Teze susținute de Evola încă din anii douăzeci; cfr. *Americanismo e bolscevismo*, în *Nuova Antologia*, mai 1929; apoi cristalizate în concluzia din *Rivolta contro il mondo moderno*, cit. Pentru o comparație de texte, cfr. J. Evola, *Il ciclo si chiude*, sub îngrijirea lui Gianfranco de Turris, Fundația J. Evola, Roma, 1991 (n.î.e.).

sens fizic, vegetativ şi terestru şi care, făcând din el criteriul progresului, inversează valorile proprii oricărei structuri tradiţionale: pentru că legea, simţul şi raţiunea suficientă a unor asemenea structuri au constat întotdeauna în raportarea omului la ceva dincolo de el; economia şi bunăstarea sau sărăcia materială având, faţă de aceasta, o importanţă subordonată. Astfel se poate afirma, în mod legitim, că aşa-numita „creştere a condiţiilor sociale" trebuie considerată nu ca un bine, ci ca un rău, când preţul ei este aservirea individului mecanismului productiv şi conglomeratului social, degradarea Statului în „stat de lucru" şi a societăţii în „societate de consum", eliminarea oricărei ierarhii calitative, atrofierea oricărei sensibilităţi spirituale şi a oricărei capacităţi „eroice" în sensul cel mai larg al termenului. Hegel scrisese că „istoria universală" nu este terenul fericirii, perioadele ei de fericire, în sensul de bunăstare materială şi prosperitate socială, sunt, în ea „pagini albe". Dar şi individual, calităţile, care contează mai mult într-un om şi care îl fac să fie într-adevăr el şi nu altul, se trezesc adesea într-un climat dur, chiar de sărăcie şi de nedreptate, care constituie pentru el o provocare, şi care îl pun din punct de vedere spiritual la încercare, în timp ce aproape întotdeauna ele se deteriorează când animalului uman îi este asigurat un maximum de viaţă comodă şi sigură şi aceeaşi parte a unei bunăstări şi a unei fericiri ca unui animal bovin, care nu încetează să fie astfel când sunt susţinute de radio, televiziune şi avioane, Hollywood şi arene sportive sau o cultură de *Reader's Digest*.

O repetăm: valorile spirituale şi treptele perfecţiunii umane nu au nimic de-a face cu prosperitatea sau neprosperitatea economico-socială. Că sărăcia a fost mereu izvor de abjecţie şi de viciu şi că nişte condiţii sociale „evoluate" reprezintă opusul, este născocirea ideologiilor materialiste, care se contrazic apoi de la sine, când pun stăpânire pe celălalt mit, potrivit căruia „cei buni" ar fi cu toţii de partea „poporului", a muncitorilor oprimaţi şi nevoiaşi, iar nemernicii şi vicioşii de partea claselor bogate, corupte şi exploatatoare. Este un basm atât de-o parte, cât şi de cealaltă. Realitatea este că adevăratele valori nu au nici o legătură obligatorie cu condiţiile sociale şi economice mai bune sau mai rele şi că, după cum s-a spus, doar dacă acele valori stau pe primul plan, ne putem apropia de o ordine de justiţie efectivă pe acelaşi plan material. Asemenea valori sunt capacitatea de a fi tu însuţi, stilul unei impersonalităţi active, dragostea pentru disciplină, o înnăscută dispoziţie eroică. Important

este, în ciuda oricărei forme de resentiment şi de competiţie socială, fiecare să ştie să-şi recunoască şi să-şi iubească locul său propriu, care în cea mai mare măsură este conform propriei sale naturi, recunoscând astfel şi limitele între care se pot dezvolta posibilităţile sale şi să dea un sens organic vieţii sale, să urmărească propria perfecţiune pentru că un meşteşugar care îşi îndeplineşte perfect lucrul său este desigur superior unui suveran care nu-şi îndeplineşte misiunea şi nu este la înălţimea demnităţii sale. Doar când factori de acest fel vor reveni pentru a avea greutate, una sau alta dintre reformele pe plan economic-social va putea fi studiată şi realizată fără pericol, conform unei justiţii adevărate, fără ca esenţialul să fie schimbat cu secundarul. Dacă, de la început, nu se face o dezintoxicare ideologică sau o rectificare a atitudinilor, orice reformă va fi doar de suprafaţă, ea nu va atinge rădăcinile cele mai profunde ale crizei societăţii contemporane, ci va merge în avantajul deplin al forţelor subversiunii

Tocmai în materie de atitudini generale merită să arătăm ceea ce alimentează cel mai mult demonia economiei[4].

Se povesteşte că într-o ţară neeuropeană, dar de veche civilizaţie, o întreprindere americană, constatând slaba participare a locuitorilor locului la anumite lucrări, s-a gândit că a găsit mijlocul potrivit pentru a-i stimula: a dublat plăţile. Rezultatul a fost că marea parte a muncitorilor s-a prezentat la lucru pentru jumătate dintre orele stabilite la început. Considerând că salariul originar le era suficient pentru nevoile lor naturale şi normale, acei oameni erau de părere că este absurd să se străduiască mai mult, pentru ceea ce, în baza noului criteriu, era nevoie să-şi procure. Se povesteşte, de asemenea, că Renan, după vizita la un târg de mostre al timpului său, ieşind de la acesta a spus aceste cuvinte: „Câte lucruri sunt aici de care m-aş putea dispensa în mod perfect!"

Să se compare acestea cu ceea ce în ziua de azi este stahanovism, „activism economic" şi „civilizaţie a bunăstării" şi a „consumului" cu adaptările respective. Mai bine ca de la orice consideraţie abstractă, de la asemenea anecdote se poate face o comparaţie între două atitudini fundamentale, una sănătoasă şi normală, cealaltă deviată şi psihopată.

---

[4] Cfr. *Orientamenti*, §6. Vezi şi antologia, *Economismo*. (Settimo Sigillo, Roma, 2001, în care Giulano Borghi a sistematizat intervenţiile evoliene în materie de economie.

Prima anecdotă se referă la o țară neeuropeană care nu invocă locurile comune în ceea ce privește inerția sau indolența raselor care nu sunt cele „dinamice" și „realizatoare" ale Occidentului. În acesta, ca și în alte domenii, contrapoziții de acest fel sunt artificiale și unilaterale. În realitate, este suficient să ne detașăm de civilizația „modernă" – care, de altfel, acum nu se mai poate numi exclusiv occidentală – pentru a găsi și la noi aceeași concepție asupra vieții, aceeași atitudine interioară, aceeași evaluare a profitului și a muncii. Înainte de apariția în Europa a ceea ce manualele numesc în mod semnificativ „economia mercantilă" (în mod semnificativ, pentru că aceasta exprimă faptul că tonul întregii economii a fost dat exclusiv de către tipul de negustor și cămătar) din care trebuia să se dezvolte rapid capitalismul modern, era criteriul fundamental al economiei, că bunurile exterioare trebuiau să fie supuse unei anumite măsuri, că munca și căutarea profitului ar fi justificabile doar pentru a asigura o subzistență corespunzătoare a propriei stări. Identică a fost și concepția tomistică și, mai târziu, cea luterană. Nu era diferită, de asemenea, în general, vechea etică corporativă, unde erau scoase în evidență valorile personalității și ale calității și, unde, în orice caz, cantitatea de muncă era mereu în funcție de nivelul determinat al nevoilor naturale și al unei vocații specifice. Ideea fundamentală era că munca nu ar trebui să lege, ci să elibereze omul: pentru a-i permite să urmărească interese mai demne, o dată reglementat ceea ce îi este cerut de nevoile existenței. Nici o valoare economică nu apărea astfel încât să merite să-i fie sacrificată propria independență, pentru că tocmai căutarea mijloacelor de existență ar angaja peste măsură existența însăși. În general, era recunoscut adevărul mai înainte arătat, că progresul uman trebuie să se definească pe un plan neeconomic și nici măcar social, ci interior, că el nu constă în a ieși de la locul tău pentru „a-ți face loc în față", în a multiplica cantitatea de muncă, pentru a cuceri o poziție care nu este cea proprie. La cel mai înalt nivel *abstine et substine* a fost o normă de înțelepciune care are ecou încă din lumea clasică, iar una dintre posibilele interpretări ale maximei delfice: *„Nimic prea mult"* ar trebui de asemenea să se aplice în această ordine de idei.

Deci, toate acestea au fost opinii perfect occidentale: ale omului european, când era sănătos, și încă nu era, ca să spunem așa, *mușcat de streche*, nu era supus unei agitații nesănătoase care avea să

pervertească orice criteriu de valoare și să ducă la paroxismele civilizației contemporane. Și din tulburarea care s-a născut de aici – în cadru moral, astfel că toată responsabilitatea cade fără scuză pe individ – s-a dezvoltat, prin procese în lanț, „demonia economiei". Punctul de cotitură a fost apariția unei concepții de viață care, în loc să mențină nevoile în limite naturale în vederea urmăririi unui scop într-adevăr demn de efort uman, a avut ca ideal creșterea și multiplicarea artificială ale acelorași nevoi, dar și a mijloacelor de ale satisface, fără a ține seama de sclavia crescândă care, în virtutea unei legi ineluctabile, trebuia să se constituie mai întâi pentru individ și apoi pentru colectivități. Limita unei asemenea devieri are legătură cu situația internă din care s-au dezvoltat formele puternicului capitalism industrial; aici activitatea orientată spre profit și producție s-a transformat din mijloc în scop, a răpit omului sufletul și trupul și, în sfârșit, l-a condamnat la o cursă fără oprire, la o expansiune nelimitată a acțiunii și a producerii, cursă impusă, pentru că oprirea, în sistemul economic în mișcare, ar însemna imediat să dea înapoi, dacă nu chiar să fie subminat și răsturnat. În această mișcare, care nu este „activism", ci pură și smintită agitație, economia înlănțuie mii și mii de muncitori, ca și pe marele întreprinzător, pe „producătorul de bunuri", pe „posesorul de mijloace de muncă" și determină acțiuni și reacții concordante generatoare de tot mai vaste distrugeri spirituale[5]. Culisele acelei iubiri „dezinteresate" a acelui om politic american, care ca formulă de bază a programului său politic internațional a pus „ridicarea economică" a zonelor mai puțin dezvoltate ale pământului"[6], se arată tocmai sub această lumină: sensul real este de a duce până la capăt noile invazii barbare – unicele adevărate – abrutizarea în răspântiile economiei ale acelor părți ale umanității încă scutite de mușcătura strechei – aceasta, pentru că acele capitaluri în creștere caută angajare și investiție și mecanismul productiv degenerat în supraproducție caută piețe tot mai vaste. Lucru pe care Lenin a știut să-l recunoască, văzând în asemenea răsturnări

---

[5] Evola și-a expus tezele de bază asupra conceptului de muncă încă din 1934 în *Rivolta*, prelucrându-le apoi în mai multe articole, mai ales după război pentru a culmina în prima ediție din 1953 a acestei opere. Deci cu mult înaintea conceptelor, mult apropiate, în anumite privințe, de cele ale lui Marcuse din *L'uomo a una dimensione*, care este din 1964.

[6] Se referă la J.F. Kennedy (n.î.e.)

una dintre trăsăturile caracteristice ale „capitalismului muribund", adică a aceluia care este pe punctul de a-şi săpa propria groapă, condamnat cum este de însăşi legea sa să creeze prin industrializare, proletarizare şi europenizare, forţe care, la sfârşit, vor acţiona împotriva lui şi împotriva respectivelor naţiuni ale rasei albe, dar de aceasta exponenţii „progresului" nu îşi dau seama, şi astfel procesul de surpare nu cunoaşte limite. În sistemele socialiste care se declară succesoare ale capitalismului condamnat la pieire prin însăşi contradicţia sa internă, aservirea individului, în realitate, mai degrabă a ucenicului, este confirmată, şi el nu se prezintă atât de facto cât de jure: aici corespunde unui imperativ colectiv. Dacă marele întreprinzător se dedică cu totul activităţii economice, făcând din ea un soi de drog – care are pentru el o importanţă vitală – o face din cauza unei autoapărări inconştiente pentru că dacă s-ar opri, ar vedea golul din jurul său? – o situaţie analoagă, în ideologiile părţii opuse, corespunde unui soi de imperativ etic, cu alternativa sa de anateme şi de măsuri absolut nemiloase pentru oricine care înţelege să ridice capul şi să reafirme propria sa libertate faţă de tot ceea ce este muncă, producţie, randament şi îngrădire socială.

Şi aici trebuie să acuzăm o altă obsesie patogenă a erei economice, sau un alt slogan al său fundamental. Facem aluzie la *superstiţia modernă a muncii*, care este, acum, proprie atât curentelor de „dreapta" cât şi celor de „stânga". Ca şi „poporul", de asemenea şi „munca" a devenit una din acele entităţi sacre şi intangibile, despre care omul modern nu îndrăzneşte să spună nimic care să nu fie laudă şi preamărire. Una dintre caracteristicile erei economice, conform aspectelor sale cele mai mizere şi plebee, este tocmai acest soi de autosadism, care constă în glorificarea muncii ca valoare etică şi datorie esenţială, şi în conceperea sub formă de muncă a oricărui tip de activitate. Nu există perversiune care să-i apară mai stranie unei umanităţi viitoare, mai normale decât aceasta, unde, din nou, mijlocul devine scop. Munca încetează să semnifice ceva care se impune doar în vederea necesităţilor materiale ale existenţei şi căreia nu trebuie să i se acorde mai mult spaţiu decât acela pe care normalitatea unor asemenea necesităţi, conforme individului şi rangului său, o cere, ci se absolutizează tocmai sub

---

[7] Despre aceasta, cfr. W. Sombart, *Il borghese*, trad.fr., Paris, 1926, p. 419, *Il borghese*, Guanda, Parma, 1994.

formele unei valori în sine, asociind-o simultan mitului activismului productiv paroxistic. În plus se ajunge la o adevărată inversiune. Cuvântul „muncă" a denumit întotdeauna formele cele mai joase ale activităţii umane, tocmai acelea care sunt condiţionate univoc de factorul economic. Tot ceea ce nu se reduce la asemenea forme, este impropriu de a fi numit muncă; cuvântul de folosit este, în schimb, *acţiune*: acţiune, şi nu muncă, este aceea a conducătorului, a exploratorului, a ascetului, a omului de ştiinţă, a războinicului, a artistului, a diplomatului, a teologului, a celui care emite o lege sau o încalcă, a celui care este împins de o pasiune elementară sau este condus de un principiu, al marelui întreprinzător şi a marelui organizator. Or, în timp ce, orice civilizaţie normală, graţie orientării ei spre înălţime, înţelege să dea un caracter de acţiune, de creaţie, de „artă" până şi muncii (pentru care, de exemplu, ne putem referi din nou la vechea lume corporatistă), în prezent se întâmplă exact contrariul în actuala civilizaţie economică: până şi acţiunii – a ceea ce a putut să rămână demn dintr-o asemenea denumire – se tinde să i se dea azi un caracter de „muncă", deci economic şi proletar, aproape dintr-o plăcere sadică a degradării şi a contaminării.

Şi astfel s-a ajuns să se formuleze „idealul" unui „stat al muncii" şi să se fantazeze asupra unui „umanism al muncii" până şi în mediile care îşi spun antimarxiste. Chiar Gentile a început să glorifice „umanisul culturii" ca „etapă glorioasă a emancipării omului" – în care trebuie înţeleasă faza liberală, individualist-intelectuală a subversiunii mondiale; etapă insuficientă, spune el, pentru că „era nevoie să se recunoască şi muncitorului înalta demnitate pe care omul care gândea o descoperise în gândire". Astfel nu ar fi „nici un dubiu că mişcările sociale şi mişcările socialiste paralele ale secolului al XX-lea au creat un nou umanism – umanismul muncii – a cărei instaurare ca actualitate şi concretețe este opera şi datoria secolului nostru". Dezvoltarea logică a deviaţiei liberale, pe care noi am arătat-o în paginile precedente, apare aici foarte clar. Acest „umanism al muncii" este, într-adevăr, acelaşi lucru cu „umanismul integral" sau „realist" sau cu „noul umanism" al intelectualilor comunişti[8] şi

[8] Gentile, printre altele, a definit comunismul ca un „corporativism nerăbdător". Aceasta echivalează cu a spune că între corporatismul perioadei fasciste, aşa cum el îl interpreta, şi comunism nu ar fi fost nici o diferenţă calitativă; ci doar aceea între două etape şi între doi timpi pe aceeaşi direcţie.

„eticitatea" şi „înalta demnitate" revendicate muncii sunt doar o ficţiune stupidă ca omul să uite orice interes superior şi să accepte de bună voie încadrarea sa obtuză şi stupidă în structuri barbare: barbare, pentru că nu cunosc altceva decât munca şi ierarhiile productive. Cel mai ciudat este că acest cult superstiţios şi insolent al muncii este făcut cunoscut tocmai într-o epocă în care irevocabila şi exagerata mecanizare scoate aproape fără orice urmă din varietăţile principale ale muncii (din ceea ce în mod legiţim este numit muncă) ceea ce în ele putea avea un caracter de calitate, de artă, de desfăşurare spontană a unei vocaţii, făcând, în schimb, din ea ceva lipsit de viaţă şi lipsit de orice semnificaţie imanentă[9].

Astfel cei care avansează exigenţa justă, a „deproletarizării" se iluzionează dacă văd în aceasta doar o problemă socială. Îndatorirea este înainte de toate *deproletarizarea concepţiei de viaţă*, îndeplinită nu dezlegând ceea ce rămâne cu totul înlănţuit[10]. Dar spiritul proletar, calitatea spiritual proletară[11] subzistă când nu se poate concepe un tip uman mai elevat decât acela al „muncitorului", când se fantazează asupra „eticităţii muncii" când se aduc imnuri „societăţii" sau „statului muncii", când nu există curajul de a se lua poziţie decisă împotriva tuturor acestor noi mituri contaminate.

O imagine veche este aceea a unui om care alergând şi respirând greu sub soarele arzător, la un moment dat se întreabă: Dar de ce alerg? Dacă aş merge mai încet? şi mergând mai încet, se întreabă: Dar de ce merg în arşiţa asta? Dar dacă aş poposi sub un copac? şi făcând astfel recunoaşte ca pe o stupidă febră acea alergătură a sa. O imagine de acest fel indică schimbarea internă, *metanoia* necesară pentru a lovi la bază demonia economiei şi pentru a recuceri libertatea interioară: desigur aceasta nu pentru a trece la o civilizaţie defetistă, utopică şi mizerabilă, ci pentru a elibera orice domeniu de tensiuni nesănătoase şi pentru a reinstaura o ierarhie reală de valori.

---

[9] Cu atât mai mult astăzi când s-a trecut de la „mecanizare" la robotizarea muncii, apoi la informatizarea ei, la munca în Realitatea virtuală, ca *New Economy* (n.î.e.).

[10] Cfr. *Orientamenti*, § (n.e.ed.).

[11] Este esenţial că în aceşti termeni trebuie să se pună problema, pentru că proletariatul social în vechiul sens marxist e acum aproape inexistent în Occident: „muncitorii", foşti proletari, adesea au o poziţie superioară aceleia a burgheziei medii.

Punctul fundamental al discuţiei, aici, este tocmai recunoaşterea faptului că nu există creştere exterioară economică şi prosperitate socială care să merite osteneala şi la a cărei ademenire nu trebuie să rezistăm în mod absolut când cealaltă latură a ei este o limitare esenţială a libertăţii şi a spaţiului necesar în care fiecare poate realiza ceea ce îi este posibil dincolo de sfera condiţionată de materie şi de nevoile vieţii obişnuite.

De altfel, aceasta nu contează doar pentru individ, ci şi pentru o colectivitate, pentru un Stat, în special, dacă resursele materiale ale lui sunt limitate şi asupra lui apasă forţe economice străine. Aici *autarhia* poate fi un precept etic, pentru că el trebuie să fie identic, atât pentru un individ cât şi pentru un stat, ceea ce atârnă mai mult pe balanţa valorilor: mai bine să renunţăm la desfătările îmbunătăţirii condiţiilor sociale şi economice generale şi să adoptăm unde este nevoie, un regim de *austerity*, decât să ne înjugăm la carul intereselor străine, decât să ne lăsăm implicaţi în procesele mondiale ale unei hegemonii şi ale unei productivităţi economice neţinute în frâu destinate să lovească pe cel ce le-a dezlănţuit, când nu vor mai găsi spaţiu suficient.

Ansamblul situaţiilor actuale este, bineînţeles, în măsură să dea un caracter contracurent tuturor acestor consideraţii ale noastre. Dacă aceasta nu atinge deloc valoarea lor intrinsecă, trebuie să recunoaştem totuşi că, practic, individului nu îi este dat azi să reacţioneze şi să se sustragă în mod individual angrenajului total al erei economice decât în limite restrânse şi în anumite condiţii date, mai mult sau mai puţin, privilegiate. O schimbare sensibilă-generală se poate aştepta doar când intervine o putere supraordonată. Recunoscut ca să fie principiul fundamental al primatului şi al suveranităţii Statului faţă de economie, de la Stat poate începe o acţiune limitatoare şi ordonatoare în domeniul economic, care să faciliteze ceea ce poate deriva din factorul esenţial şi de care nu poţi face abstracţie, constituit fiind, aşa cum am spus, de dezintoxicare, de schimbarea mentalităţii şi de întoarcerea la normalitate de oameni care să cunoască din nou ceea ce este activitate chibzuită, efort just, lucru demn să fie urmărit, fidelitatea faţă de sine însuşi. „Contestatari" într-un sens integral şi legitim pe de o parte, „realizatori" într-un sens superior pe de alta, nu putem fi decât pe o asemenea bază.

Asupra raporturilor între Stat şi economie, ne vom întoarce curând. Aici mai vrem să amintim cuvintele lui Nietzsche, pentru a pune lucrurile la punct şi a curma aşa-numita „chestiune socială". „Muncitorii trebuie să trăiască într-o zi aşa cum trăiesc astăzi burghezii – dar *deasupra* lor, diferenţiindu-se de ei printr-o lipsă a nevoilor, vor fi casta superioară: mai săracă, mai simplă, dar în posesia puterii"[12]. O diferenţiere în acest sens va fi principiul pentru rectificarea inversiunii acuzat de noi, principiul pentru apărarea ideii Statului şi pentru renaşterea demnităţii şi a superiorităţii care, dincolo de lumea economiei, printr-o luptă continuă, *internă* şi externă, prin confirmarea propriei fiinţe printr-o cucerire continuă, trebuie să fie consolidate şi convalidate.

[12] F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, §764 [*Volontà di potenza*], Bompiani, Milano, 1995.

7. Istorie – Istorism

Când am tratat despre premisele proprii ideii revoluționar-conservatoare (cap. I) ne-am propus să ne întoarcem asupra istorismului. O vom face acum, chiar dacă cu titlu de introducere în subiectele pe care va trebui să le tratăm – alegerea tradițiilor, a treia dimensiune a istoriei, selecții intranaționale – dat fiind că ceea ce vom spune poate duce și la apariția câtorva dificultăți la cei care nu s-au debarasat de mentalitatea istoristă.

Începem prin a arăta că importanța exagerată acordată conceptului de „istorie" este întrutotul modernă și străină oricărei civilizații normale; și mai exagerată este personificarea istoriei într-un fel de entitate mistică, devenită obiectul unei superstițioase religii, astfel că, la fel ca în cazul multor altor abstracțiuni personificate devenite la modă tocmai într-o epocă care s-ar vrea „pozitivă" și „științifică", mulți obișnuiesc să o scrie cu majusculă, cum se scria înainte numele divinităților.[1]

Acestea fiind spuse, prima, cea mai generică semnificație a istorismului este de a se referi la acea cedare sau prăbușire din cauza căreia de la *civilizația existenței* – adică a stabilității și a formei, cu aderență la principiile supratemporale – s-a trecut la o *civilizație a devenirii*, sau a schimbării, a curgerii, a contingenței.[2] Aceasta, ca punct de plecare. Într-o a doua fază, valorile au fost inversate, și acestei prăbușiri i-au fost date caracterele a ceva ce are un sens pozitiv și prin urmare nu numai că nu trebuie să fie contestat, ci dimpotrivă acceptat, exaltat, dorit. Pe o astfel de bază, ideea de istorie și aceea de „progres" și de „evoluție" s-au asociat adesea, în mod intim, și istorismul a

[1] Cfr. *Orientamenti*, §5 (n.î.).

[2] Asupra civilizației ființei și asupra aceleia a devenirii cfr. J. Evola, *L'arco e la clava*, cit., cap. I. Această contrapoziție, Evola o expusese în unele articole încă din 1935-1937 publicate în *Il Regime fascista* și *Corriere padano* (n.î.).

apărut, deseori, ca parte integrantă a optimismului progresist şi iluminist care a caracterizat tot secolul al XIX-lea şi a alcătuit fundalul civilizaţiei raţionaliste, ştiinţifice şi tehnice.

Lăsând la o parte toate acestea, istorismul în sens specific este concepţia de bază a filosofiei, care se revendică mai ales de la Hegel, şi care a avut ca principali exponenţi în Italia pe Croce şi pe Gentile. Şi tocmai din această specială consideraţie, merită să arătăm aici spiritul şi „moralitatea" istorismului.

Precum se ştie, Hegel a vrut să facă să coincidă sfera realităţii cu aceea a raţionalităţii, de unde faimoasa axiomă: „Tot ce este real este raţional şi tot ce este raţional este real". Nu este cazul aici să examinăm problema din punct de vedere metafizic şi, ca să spunem aşa, *sub specie aeternitatis*. Cert este totuşi faptul că din punct de vedere concret şi uman acel principiu este cât se poate de echivoc, din două motive. Primul este că, pentru a-l face să servească la ceva, ar fi nevoie, înainte de toate, să fim în măsură să cunoaştem direct, *apriori* şi determinant ceea ce trebuie să se numească „raţional" şi care ar trebui să conteze ca ordinea sau legea pe care Istoria şi orice eveniment o reflectă întotdeauna. Or este deja semnificativă discordanţa dintre diferiţi istorici referitoare la aceasta; este adevărat că de fapt, fiecare se revendică de la speculaţii proprii, subiective, de nivelul unei filosofii universitare, ale superioarei puteri de viziune necesare pentru a înţelege, să nu spunem, ceea ce stă în spatele lumii fenomenale, ci ceea ce se ascunde dincolo de cauzele mai aparente ale desfăşurărilor istorice, chiar şi atunci când principiul lipseşte. Al doilea motiv este că, chiar dacă dăm credit unui lucru pe care unul sau altul îl postulează ca „raţional", în experienţa comună nu se întâlneşte niciodată identitatea completă dintre raţional şi real: motiv pentru care nu este sigur că cine afirmă asta numeşte ceva real pentru că este raţional sau dacă, dimpotrivă, îl numeşte raţional doar pentru că e pur şi simplu real, pentru că i se impune ca realitate de fapt.

Chiar fără a intra într-o analiză amănunţită propriu-zis filosofică, pe care, de altfel, ne-am dat osteneala să o facem în altă parte, criticând în general, aşa-numitul „idealism transcendental"[3]

---

[3] Să se cfr. cărţile noastre *Teoria dell'Individuo assoluto* (Bocca, Torino, 1927 Edizioni Mediterranee, Roma, 1998, şi *Saggi sull'idealismo magico* [Atanór, Todi-Roma, 1925].

– aceasta este suficient ca să scoată în evidenţă caracterul ambiguu şi labil al istorismului. Întrucât se află în lumea devenirii, căreia îi este proprie schimbarea – devenită tot mai haotică şi mai rapidă în timpurile moderne – de evenimente, situaţii şi forţe, istorismul, aşa cum, pe drept cuvânt, a relevat A. Tilgher, pe de o parte, se reduce la a fi o „pasivă filosofie a faptului împlinit" teorie care a reuşit să se impună cu totul, şi chiar şi numai pentru acest unic fapt, merită să-i recunoaştem o „raţionalitate".[4] Dar pe de altă parte el poate promova, de asemenea instanţe „revoluţionare", când nu se doreşte recunoaşterea ca „raţional" a realului; în acest caz, în numele „raţiunii" şi al „Istoriei" interpretată *ad uso proprio* se condamnă ceea ce este. Şi a treia soluţie este posibilă, ca un amestec al celor precedente, adică să numească „antiistoric" tot ceea ce încearcă să se afirme, ce tinde să se realizeze sau să restaureze o ordine diferită celei în vigoare, fără să reuşească; dar s-o justifice şi să-i împrumute o „raţionalitate" în cazul în care ea repurtează victoria şi să o impună, pentru că atunci ea a devenit „reală".

Astfel, după caz, istorismul poate să stea la fel de bine în serviciul fie al unui conservatorism în sens calitativ inferior, fie al unei utopii revoluţionare, fie – şi cel mai adesea – al acelora care ştiu să se descurce şi să se adapteze situaţiilor, schimbând drapelul după cum bate vântul. După asemenea considerente „Istoria" şi „antiistoria" devin sloganuri lipsite de orice conţinut concret şi se pot folosi atât într-un sens cât şi în celălalt, potrivit preferinţelor personale, în cadrele unei adevărate scamatorii, căreia exponenţii acestei orientări îi dau numele de „dialectică" („dialectica istorică").[5]

În acest sens un caz tipic a fost derivarea în Germania, de la premisele istorismului hegelian, fie a unei teorii a autorităţii şi a

---

[4] Este necesar să arătăm că spiritul filosofiei originare a lui Hegel a fost totuşi un fel de *decretism al raţiunii pure*, cu atât mai mult cu cât Hegel, aproape în mod platonic sau eleatic a ajuns să acuze de „neputinţă" natura, realitatea oriunde ea nu rezulta conformă raţionalităţii decretate aprioric. Cedarea completă a „raţionalismului etic" în sensul istorist al unei pasive adecvări de voinţă şi realitate, de idee şi fapt, a avut loc mai degrabă la epigonii „hegelianismului", mai ales la aşa-numitul „actualism" al lui Gentile.

[5] Cfr. *Orientamenti*, §11 (n.t.).

Statului absolut (solicitudine de uzurpatori ipocriți față de un sistem care, înrădăcinat în valori tradiționale nu avea defel nevoie de o „filosofie", fie a unei ideologii revoluționare și „dialectice" marxiste. Un alt exemplu mai recent a avut loc în Italia, cu frații întru discordie, Croce și Gentile. Croce și Gentile erau în egală măsură istoricişti convinşi. Dar Gentile, care a asumat ca rațional ceea ce știuse să se impună politic în Italia, acordase consacrare „istoricității" fascismului, punându-și în serviciul acestuia propria filosofie. Pentru Croce, „raționalul", date fiind preferințele sale ideologice personale, corespundea antifascismului liberal, și ordinea fascistă, deși atunci „reală" a fost stigmatizată de el ca „antiistorică". Domnii cei mulți care, din cauza schimbării direcției vântului, schimbate fiind lucrurile prin forță majoră, fasciști ieri, mai târziu s-au trezit antifasciști, ar putea să se considere exponenții celei de a treia posibilități, a aceleia de a se așeza fără scrupule *up to date*, de se pune la curent față de ceea ce „Istoria" și „raționalitatea" ei de fiecare dată o cer.[6]

Deja de la aceste explicații sumare se poate vedea la ce se reduce istorismul. În mod esențial este o ideologie informă, inutilă și zadarnică, atunci când nu este laşă și oportunistă, o ideologie irealistă sau grosolan realistă, după caz. Dar, într-un domeniu mai important eliminând elucubrațiile istorismului ca filosofie și respectiva deformare mentală de care este responsabilă o anumită cultură academică italiană, *mitul însuși al „Istoriei" cu majusculă trebuie să fie atacat*, mai ales când se favorizează narcoza acelora care nu își dau seama de forțele cărora le-au cedat și când acestea sprijină lozincile celor care vor ca acest curent să devină tot mai rapid, ca nimeni să i se opună, ca ultimele diguri să fie rupte și în acest scop stigmatizează ca „antiistoric" sau „reacționar" orice atitudine diferită și fac apel la „sensul Istoriei".

---

[6] În timp ce filosofia gentiliană – filosofie lipsită de vigoare, arogantă și confuză – este reprobabilă, cum reprobabile au fost atitudinile de paternalism autoritar și monopolizator al lui Gentile în timpul fascismului, trebuie totuși să i se recunoască ceva pozitiv lui Gentile ca om: faptul de a fi rămas de partea fascismului când acesta, a reprezentat de acum partida pierdută, când de fapt ar fi trebuit considerat de el mai mult sau mai puțin ca „depășit istoric".

Acest istorism, când nu este o smintită beţie de naufragiaţi, este evident cortina fumigenă în spatele căreia acţionează forţele subversiunii mondiale. Este surprinzător că şi printre cei care cultivă idealuri de reconstrucţie există câte unul care nu-şi dă seama de toate acestea, de faptul că mitul istorist trebuie respins în orice formă a sa, recunoscând faptul că oamenii sunt aceia, până când ei există ca atare, care fac şi desfac istoria, care au drumurile libere. A ne opune oricărei consacrări şi „raţionalizări" a Statului de facto, a nu acorda nici o recunoaştere unor forţe şi curente care au ţinut frâul – acesta trebuie să fie principiul. Pentru că tocmai am spus deja: anatema de a fi „antiistorici" şi „în afara istoriei" a fost aruncată asupra acelora care ştiu încă să-şi vadă de treburile lor, care numesc subversiunea subversiune în loc să adere la procese care duc din ce în ce mai jos întreaga lume.

Toate acestea fiind clarificate, omului îi este restituită o libertate fundamentală de mişcare şi, în acelaşi timp, îi sunt date premisele pentru o posibilă cercetare bine intenţionată să judece asupra influenţelor efective care, în istorie, au promovat una sau alta dintre schimbări. Referitor la primul punct, tot ce s-a spus va conta ca introducere la subiectul următor pe care îl vom trata, adică *alegerea tradiţiilor*. După ce a fost depăşit orice istorism, cade ideea trecutului ca ceva care determină în mod mecanic prezentul, cade de asemenea, conceptul unei legi transcendente finaliste şi evoluţioniste care, în practică, readuce la determinism nu mai puţin decât prima idee. Orice factor istoric va apărea atunci cel mult *condiţionant*, niciodată *determinant*. Posibilitatea unei atitudini active faţă de ceea ce a existat deja, va fi salvată, mai ales aceea de a face să conteze, normativ şi electiv în istorie, în oricare punct al istoriei, ceea ce se revendică de la valori supra-temporale.

După această încadrare generală să examinăm unele probleme istorice care privesc în mod special Italia.

8. Alegere a tradițiilor

În cazul oricărei națiuni istorice nu se poate vorbi întotdeauna de „tradiție" la singular, chiar dacă acest termen se acceptă în sensul curent, ca în cel superior despre care am vorbit deja. Aproape întotdeauna procesele desfășurate în decursul secolelor în interiorul unei națiuni au un caracter complex, se resimt de factori și de influențe multiple care câteodată s-au armonizat, altădată s-au ciocnit și s-au neutralizat pe rând. Ceea ce într-o perioadă dată a avut rolul de forță predominantă poate să fi trecut la o stare latentă, și invers, și doar un „istorism" inactual poate pretinde a duce totul spre o dezvoltare liniară. Și istorismul fiindu-i proprie așa cum s-a văzut mai înainte acceptarea pasivă a stării de fapt, legalizată de el cu mitul „necesității ideale a istoriei" și cu formule asemănătoare, consideră o națiune ca pe o unitate în timp care nu admite revizuiri. În schimb, o privire mai liberă știe să recunoască posibilitățile multiple și câteodată chiar și contrastante în interiorul unei națiuni, care, într-un anumit fel, reflectă tot atâtea „tradiții" și își dă seama de clara importanță pe care o asemenea recunoaștere o are din punct de vedere practic: deoarece în special în momentele cruciale și de criză, în momentele în care este nevoie să se reacționeze, să se comande, să se organizeze pe baza unei idei centrale forțe ale unui popor care se dau la o parte și șovăie, se impune o *alegere a tradițiilor*. Este nevoie să se aleagă din propriul trecut ideile resimțite congeniale de oameni cărora, în momente de acest fel, le vine rândul să înceapă un nou ciclu.

Dacă aceste considerații generale sunt aplicate în cazul Italiei, ne găsim în fața unei probleme a cărei soluție nu e ușoară, căci factori multipli îngreunează sarcina unei discriminări și a unei alegeri.

Cel mai mare impediment este constituit de existența unei anumite istoriografii „patriotice" care cu tendențiozitatea sa, cu sugestiile sale, cu lozincile sale împiedică înțelegerea obiectivă a multor aspecte ale trecutului și adesea este responsabilă de adevărate falsificări. De altfel, același este caracterul istoriei care în general a fost „fabricată" (nu se poate folosi alt cuvânt) în ultimul

secol. În ansamblul său o asemenea istorie nu este constituită decât de alibiurile pe care şi le-au creat liberalismul revoluţionar, democraţia, gândirea iluministă şi masonică. Mai târziu trebuiau să se adauge interpretările proprii materialismului istoric marxist şi „progresismul său revoluţionar".

Din cauza acestei situaţii, alegerea tradiţiilor în scopurile unei adevărate reconstrucţii prezintă o dificultate specială, dat fiind că într-un anumit fel au fost luate anticipat toate măsurile posibile ca anumite valori să nu mai fie recunoscute, ca semnificaţia efectivă a anumitor schimbări istorice fundamentale să fie deformată, ca, în sfârşit, să se aibă în faţă doar o direcţie, direcţie dorită de cei care au creat şi au difuzat o asemenea istoriografie. Mai ales în privinţa Italiei e foarte vizibilă această tactică: să se dea în mod retoric un caracter naţional la tot ceea ce a avut în trecut o tendinţă subversivă şi antitradiţionalistă, pentru ca imediat ce s-au constituit anumite tabuuri să se poată acuza de sacrilegiu şi să se poată mobiliza o reacţie pasionată „patriotică", imediat ce cineva iese în faţă ca să facă pe stricătorul de petreceri.

Lucrurile deci nu sunt uşoare. Este nevoie să avem forţa de a frâna tendinţa, datorită căreia pentru mulţi faptul de a fi „ai noştri", de a face parte din „istoria noastră" trebuie să confere în mod automat şi fără discriminare un caracter de intangibilitate schimbărilor, oamenilor şi faptelor. Ceea ce este cu atât mai necesar, cu cât din păcate, după istoria sa mai veche, care se leagă de civilizaţia romană şi prelungirile ei, se poate spune că există o „tradiţie" a trecutului italian, care merge chiar în întâmpinarea ideilor subversive care au dat formă lumii politice din urmă, tradiţie pentru care nu ar trebui să existe nici un motiv de mândrie, ci dimpotrivă.

Este nevoie să ne dăm seama de acest lucru, „demontând" aşadar mitul patriotard construit în această privinţă de istoriografia indicată mai înainte. Ne vom limita aici să arătăm pe scurt momentele specifice, adică sensul efectiv al revoltei Comunelor, al Renaşterii, al Risorgimento-ului, al intervenţionismului din 1915.[1]

---

[1] Cu aceste teze, abordate în timpul fascismului în cărţi (precum *Rivolta* ...), eseuri şi conferinţe în străinătate care i-au provocat nu puţine necazuri, şi apoi reluate în *Fascismo* (1946), Evola se situează ca precursor al „revizionismului istoric" italian, mai ales în ceea ce priveşte problema Risorgimento-ului, dar dintr-un punct de vedere „ghibelin" şi desigur nu „guelf": cfr. *Terzo Reich*, cit., cap. I, pp. 31-35 (n.î.e.)

Există un obicei de a glorifica civilizaţia italiană a Comunelor şi de a da o semnificaţie de trezire naţională italiană revoltei Comunelor împotriva Imperiului. Un alt mit a fost în mod obişnuit asociat acestuia, luând în consideraţie toate argumentele: *mitul anti-germanic*, adică ideea că germanul a fost „duşmanul secular" al poporului italian. Insurecţia Comunelor ar fi constituit aurora noii conştinţe naţionale italiene, prima încercare a Italiei de a rupe jugul secular, de a se sustrage tiraniei străinului detestat, a „barbarului" de dincolo de Alpi. Toate acestea sunt pură fantezie.[2]

În schimb, adevărul este că în lupta despre care este vorba, factorul naţiune nu a avut cu nimic de a face, nici nu putea să aibă. Conflictul nu a fost deloc între două naţiuni, ci între două idei, şi, dacă dorim, între două caste supranaţionale. Un Frederic I a luptat contra Comunelor nu pentru că era principe teuton, ci pentru că era împărat „roman" şi afirmatorul unui principiu supranaţional şi sacru de autoritate derivat exclusiv de la această calitate şi funcţie. Nu pentru a apăra interesele stirpei sale, pe care dimpotrivă le-a neglijat, ci pentru a împiedica ca autoritatea imperiului să fie lezată, pentru acest lucru Barbarossa a ieşit pe câmpul de luptă, lucrul acesta fiind cerut, de altfel, chiar de unele oraşe italiene oprimate şi tiranizate de către altele; deci mai puţin pentru un drept decât pentru o datorie a sa, peste care nu putea trece. „A ridica autoritatea legală şi imperială la gradul maxim, a revendica drepturile pierdute sau căzute în neglijenţă, a face să fie respectată legea, a restabili ordinea şi pacea" – în aceşti termeni precişi Frederic şi-a înţeles datoria. Şi în pacea pe care el a impus-o, el s-a revendicat de la principiile dreptului roman.[3]

În cazul că s-ar fi menţinut fidele şi şi-ar fi păstrat locul ierarhic care le revenea în ecumenul medieval, Comunele ar fi avut un spaţiu al lor în Imperiu, nu ar fi fost în nici un caz persecutate. Ceea ce Frederic nu putea să tolereze şi ceea ce nici un alt reprezentant al Imperiului nu ar fi putut să tolereze, chiar dacă ar fi fost spaniol, italian sau francez în loc să fi fost german, era pretenţia antiierarhică a Comunelor Italiene de a se emancipa, de a se

---

[2] Cfr. *Orientamenti*, §8 (n.î.e.)

[3] Cfr. Ernst Kantorowics, *Federico II imperatore*, Garzanti, Milano 1988, unde se examinează şi teologia imperială a lui Friedrich I Barbarossa; şi pentru textele epocii, *Federico Barbarossa şi Lombarzii*, sub îngrijirea lui Franco Cardini, Jaca Book, Milano, 1998 (n.î.)

dezvolta independent, de a se înarma, aproape ca stat în stat, anulând dependenţa lor naturală de casta superioară, de nobilimea războinică şi feudală, în spiritul unei civilizaţii noi, fundamental democratică şi capitalistă, a însăşi aceleia, sub semnul căreia popoarele moderne nu trebuiau să refuze orice principiu de autoritate legitimă, adică de sus, decât pentru a se supune puterii diferiţilor regi ai unei finanţe sau ai unei industrii fără chip, fără patrie. Nu pe nedrept un Sombart a numit, de exemplu, Florenţa, un „New York al Evului Mediu".

Termenii conflictului sunt aceştia. Comunele preced revoluţia Stării a Treia şi „tradiţia" Comunelor este aceea care trebuia să-şi găsească continuarea în lumea anti-tradiţională ivită la viaţă odată cu Revoluţia Franceză. Bătăliei de la Legnano îi este dată atâta importanţă de către istoriografia „patriotică" nu pentru că a fost un fapt naţional şi nici măcar pentru că a fost un adevărat, mare succes militar (a fost foarte puţin, dacă ne gândim la condiţiile de pace care i-au urmat), dar tocmai pentru că ea se înalţă la valoarea unui simbol revoluţionar.[4]

În ceea ce priveşte mai de aproape factorul naţional, este de scos în evidenţă faptul că italienii au luptat fie de partea împăratului, fie de partea opusă; pentru împărat s-a bătut aproape toată nobilimea italiană, s-au bătut familiile Ezzelino, Monferrato, Savoia, în timp ce un principe din aceiaşi stirpe cu Friedrich, Henric, Leul Bavariei, l-a abandonat în momentul decisiv, făcându-se în mare măsură responsabil de dezastrul de la Legnano. În ceea ce priveşte Comunele nu este clar de ce trebuie să se considere Lodi mai puţin italiană decât rivala sa Milano; Lodi care a preferat ruina sigură numai ca să nu trădeze credinţa jurată către împărat într-un moment în care se ştia că acesta nu putea să-i vină în ajutor. Astfel războiul Comunelor a fost în mare măsură un război fratricid între italienii fideli acelui simbol „roman" al Imperiului, căruia şi un Dante trebuia să-i acorde deplina sa recunoaştere şi pe care l-a considerat ca un principiu de sănătate pentru aceeaşi Italie – şi italieni care nu-l înţeleseseră şi renegaseră acest simbol.[5]

---

[4] În această ordine de idei cfr. E.Momigliano, *Federico Barbarossa*, Milano, 1940

[5] Faptul că Biserica a legitimat Liga Comunelor lombarde poate fi omis; Biserica, care susţinea Comunele împotriva Împăratului, le oprima în propriul lor teritoriu, nu aspira la nimic naţional, ci doar la apărarea

Nici după lupta împotriva lui Barbarossa nu se întrevede ceva care poate să se asemene unei treziri a Italiei şi unei unificări a ei. Mai puţin decât orice se vede ceea ce ar impune o adeziune necondiţionată la teza „istoriei patriotice": nu se văd italieni capabili să se opună principelui german *în numele aceleiaşi idei*, al aceluiaşi ideal, al aceluiaşi simbol „roman" al împăratului. Ce ajunseseră, în schimb, „romanii" de atunci, trebuia să le-o spună prin cuvinte dure chiar Frederic. Nimic nu se vede însă din toate acestea. Ligii Comunelor nu îi urmează nici o unificare naţională, nici măcar de tipul pur politic, schismatic şi antiaristocratic de care Filip cel Frumos trebuia să dea primul exemplu în Franţa. Din Comune se vor dezvolta, în schimb, Signoriile, cu figurile lor suspecte de prinţişori tiranici şi de condotieri – în timp ce la Florenţa se asista la cazul inedit de ascensiune a unei familii de negustori cămătari la demnitatea unei dinastii princiare căreia i-a fost încredinţată guvernarea politică a oraşului. În general, va fi un haos politic, o agitaţie şi o luptă sub semnul nu al naţiunii, ci al facţiunii şi al celui mai limitat regionalism.

Dar toate acestea contează ca inexistente pentru istoriografia patriotică. Pentru ea contează doar să sprijine „o alegere de tradiţii" care ar susţine gândirea revoluţionară, laică şi democratică, din care ea s-a ispirat. Că a existat o Italie ghibelină, căreia ideea de imperiu nu i-a fost deloc străină, la aceasta abia se face referire, fără să i se dea vreo importanţă naţională, în timp ce tocmai ea a reprezentat Italia tradiţională, nu una degenerescentă.

Asupra semnificaţiei efective a Renaşterii italiene am avut deja ocazia să vorbim[6] în altă parte, de aceea ne vom limita să arătăm ceea ce, referitor la ea, are mai multă legătură cu sfera politică. Cu referire la Renaştere mai sus-numita „istorie patriotică" vede, în fond, în mod mai acut decât o face istoria culturii, care glorifică această perioadă dintr-un singur punct de vedere: cel umanist şi al artelor.

---

pretenţiilor sale hegemonistice, în vederea cărora nu se dădea înapoi din faţa nici unui mijloc. Cazul cel mai flagrant avea să fie Liga din Cognac unde s-a văzut Biserica care s-a aliniat de partea Casei Franţei, a protestanţilor şi a Sultanului numai ca să submineze Imperiul, şi aceasta în timp ce turcii, după ce cuceriseră Constantinopolul, ameninţau Europa şi protestantismul mina inima Europei însăşi.

[6] Cfr. *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., parte II, cap. 12 şi 13 (n.î.)

Şi „istoria patriotică" consideră şi exaltă toate astea totuşi o face cu o precisă funcţie polemică faţă de precedenta civilizaţie medievală, prezentată ca „obscurantistă", nerecunoscută în autentica ei măreţie şi în înalta tensiune metafizică de care era pătrunsă în adâncime. Motiv pentru care, conform unei asemenea istoriografii, un curent unic ar porni, mai mult sau mai puţin, din Renaşterea italiană până la ce trebuia să fie apoi Iluminismul, „gândirea liberă", „spiritul modern" (adică raţionalist şi antitradiţional), încât să-l ducă la bun sfârşit.

Deci, din aceleaşi considerente pentru care din Italia Renaşterii facem mama geniilor şi a artiştilor, facem din ea şi precursoarea subversiunii. Şi cum Comunele ar trebui să reprezinte o primă revoltă împotriva unui presupus despotism politic, tot astfel civilizaţia Renaşterii ar trebui să reprezinte „descoperirea omului", libertatea spiritului în individul creator, principiul emancipării intelectuale care constituie „baza progresului uman". Acestea sunt opinii în care lucruri oarecum diferite sunt amestecate: totuşi nu se poate nega că „direcţia eficacităţii" civilizaţiei Renaşterii răspunde în bună măsură unei interpretări de acest fel, astfel că din punct de vedere tradiţional ar trebui să fie avansate rezerve precise faţă de tot ceea ce, în termeni exclusiv laudativi, se aude afirmându-se despre Renaştere din punct de vedere al istoriei artelor şi culturii. De altfel, nu este arbitrar să vedem un paralelism între individualismul care se exprimase în creaţiile mai mult sau mai puţin frapante şi geniale ale Renaşterii artistice, şi individualismul, care în aceeaşi perioadă, se impusese în domeniul politic în mai înainte numitul regim al factiunilor, al oraşelor rivale, al regimului condotierilor, în sfârşit, într-un complex de fenomene care dovedesc absenţa în Italia vremii a unei unice forţe politice formatoare şi a unei conştiinţe naţionale. Moştenirea care ne vine de la „tradiţia" Renaşterii, lăsând la o parte ceea ce este de competenţa galeriilor, a muzeelor, şi a monumentelor civice, prezintă, aşadar, trăsături destul de clare, dar nu chiar edificatoare. Astfel şi aici perspectivele au fost deja distorsionate de o viziune unilaterală şi, din nou, motivul pentru care istoriografia atribuie Renaşterii gloria Italiei este şi acela datorită căruia cine ţine la valori tradiţionale, la valori mai austere, ar trebui adesea să aibă motive de suspiciune, în considerarea celeilalte laturi.

Trecând la cel de al treilea punct, Risorgimento-ul, în privinţa lui s-au aplicat şi se aplică cu o virulenţă specială interpretările

tendenţioase ale istoriografiei de inspiraţie masonică a cărei intenţie este să acopere prin alibiul unui patriotism generic şi retoric ideile dragi ei. În Risorgimento trebuie să distingem bine aspectul său de mişcare naţională de cel ideologic. Risorgimento-ului i se datorează unitatea Italiei, aici nu ne gândim să facem procesul oamenilor şi al mişcărilor, graţie cărora unui ansamblu destul de complex de circumstanţe, Italia le-a datorat unificarea şi independenţa sa politică. Lucrurile se schimbă totuşi, chiar mult, dacă se consideră ideile principale, în funcţie de care au fost realizate toate acestea (respingând printre altele, o soluţie federalist-legitimistă ca aceea prin care Bismark a construit *Reich*-ul german) şi care au continuat să predomine în viaţa politică italiană până în perioada fascismului.

Din acest al doilea punct de vedere Risorgimento-ul nu a fost o mişcare naţională decât accidental: el s-a încadrat în mişcările revoluţionare petrecute într-un întreg grup de state ca urmare a importării ideilor revoluţiei iacobine. Anii '48 şi '49, de exemplu, au avut o înfăţişare identică în mişcările italiene şi în acelea care au izbucnit la Praga, în Ungaria, în Germania şi în Viena habsburgică, pe baza unei lozinci unice. Aici au existat pur şi simplu multe coloane de asalt ale unui unic front internaţional, comandat de ideologia liberal-democratică şi masonică, front care avea şi conducătorii săi mascaţi. Nu în mod diferit mişcările comuniste actuale sunt, în diverse ţări, doar tot atâtea aspecte ale acţiunii Internaţionalei a III-a şi ale reţelei de „celule" în serviciul ei.[7] Şi de către exponenţii Europei încă tradiţionale liberalismul şi mazzinismul în acel timp au fost considerate întocmai cum astăzi liberalii şi democraţii consideră la rândul lor comunismul; în realitate atunci finalitatea lor subversivă nu era diferită. Doar că se serveau de mitul naţional şi patriotard şi se aflau la primele faze ale acţiunii dezagregante.

Există documente semnificative, până acum doar în parte potrivit folosite – de exemplu acelea adunate de poliţia statului pontifical – care arată, cui vrea să exploreze a treia dimensiune a istoriei italiene din acea perioadă, cum stăteau efectiv lucrurile: pentru forţele care se ascundeau în culise şi care, o repetăm,

---

[7] Se referă, în mod evident, la contextul internaţional al anilor 1967-1972, agitaţi de aşa-numita „contestaţie globală", când a apărut a doua şi a treia ediţie a acestei cărţi revăzute de autor. (n.î.).

acţionau în mod internaţional, unitatea şi independenţa Italiei erau lucruri secundare şi, în orice caz, constituiau nu scopul, ci mai degrabă mijlocul. Scopul adevărat, pe care patrioţii şi idealiştii italieni nu aveau voie să-l cunoască (şi dacă ei ar fi fost prea curioşi – s-a spus în unul din cele mai interesante documente mai sus indicate chiar în ceea ce îl priveşte pe Mazzini – „ar fi vorbit pumnalul") era de a da o lovitură mortală Austriei ca reprezentantă a ideii imperiale, şi Bisericii, Romei: nu degeaba în gradul masonic al Cavalerului Kadosh neofitul, pentru a pecetlui jurământul său, loveşte în mod ritual cu un pumnal tiara şi coroana, simboluri ale dublei autorităţi tradiţionale.[8] Şi relaţiile existente între masonerie şi carboneria, care a avut în Risorgimento un rol atât de mare, sunt deja cunoscute.

Lucrurile, în Italia, nu au mers în acest sens din cauza unui ansamblu de factori: dar nici măcar rolurile nu au fost inversate; adică ideologiile împrumutate pentru unificarea Italiei nu au fost lichidate după ce şi-au îndeplinit funcţia. Ele au continuat să predomine în Italia unificată prin intermediul unei politici care azi s-ar numi de „posibilism", fără ca noului Stat să-i corespundă o idee proprie, un simbol supraelevat, o forţă formatoare, monarhia prezentându-se ceva mai mult decât o suprastructură şi aproape cu caractere „private" pur reprezentative. Şi piatra de încercare s-a verificat în 1915 cu ruptura nu doar a Triplei Alianţe, ci a însăşi neutralităţii.

Aşadar, se vede la ce se reduce „tradiţia" Risorgimento-ului. În afară de teza absurdă a continuităţii în spirit care ar fi animat deja Liga Comunelor Italiene în Evul Mediu, nu se vede în ce constă caracterul său „italian"; dacă vrem să punem chestiunea naţională, dacă cumva este vorba, ideologic, de tendinţe de origine galică, franceză, care într-o a doua etapă caracterizează un front revoluţionar internaţional. Este suficient să aruncăm o privire asupra scrierilor timpului, în special asupra celor inspirate, mai mult sau mai puţin direct, de societăţile secrete, pentru a vedea că dacă

---

[8] Acest Grad al Masoneriei de Rit Scoţian în unele loji este numit şi al Cavalerului Templier şi i se asociază câteodată formula „Răzbunarea Templierilor". Prin aceasta apare în evidenţă o sinistră distorsiune a ceea ce fusese spiritul templierismului şi al ghibelinismului însuşi, examinat de noi în opera *Il mistero del Graal*, (Edizioni Mediterranee, Roma, 1971) Edizioni Mediterranee, Roma, 1997.

se vorbea cu plăcere despre Italia şi despre lupta contra străinilor; mai multă relevanţă aveau totuşi, în acele scrieri, exaltarea principiilor iacobine de libertate şi egalitate, adică ale cauzei Revoluţiei Franceze şi lupta pe viaţă şi pe moarte „contra tiranilor" (în jurământul neofiţilor carbonari aceasta apare în modul cel mai explicit), contând puţin dacă presupusul tiran ar fi italian sau străin. Pentru acelaşi motiv ideologic, s-a văzut deja că în cazul ligii medievale a Comunelor, italienii, care s-au bătut pentru împărat contează pentru istoriografia „patriotică" aproape ca inexistenţi şi ca neitalieni. Şi în Risorgimento s-a luptat în mare parte contra unui principiu, contra unei idei politice şi sociale, chiar invocând naţiunea. Însuşi mitul anti-german, ca şi acela al străinului opresor, care face parte integrantă din ideea risorgimentală, este artificios, pentru că, era vorba nu de germani, ci de Casa de Austria şi de un lanţ dinastic, decis să comande într-un spaţiu comun naţii diferite: boemi, unguri, croaţi, de exemplu, nu mai puţin italieni – cărora le era recunoscut un regim de autonomie parţială.[9] De altfel, în „posibilismul" politicii concrete risorgimentale războiul franco-prusac a reprezentat un factor deosebit de important şi sunt ale unui Cavour cuvintele: „Alianţa cu Prusia este înscrisă cu litere de aur în cartea istoriei viitoare".[10]

Nu era totuşi aceasta direcţia dorită de forţele care controlau mai în profunzime Italia unificată.

Desigur, chiar dacă despre ei nu se vorbeşte cu plăcere, nu au lipsit italieni care, ajunşi la unificare, au căutat să desprindă noul Stat de influenţele franceze şi, în general, de aceea a curentelor moştenitoare ale iacobinismului. Referitor la aceasta Tripla Alianţă

---

[9] Un biograf englez a lui Metternich, D. Cecil; (Metternich, tr.it. Milano, 1951, cond.) scoate în relief în mod just că prin ideea Sfintei Alianţe apărata de Metternich – de această sperietoare a oamenilor de la '48, care poate fi, în schimb, considerat foarte bine ca ultimul mare european (De Poncins) – revenea „antica idee romană şi latină a unui sistem de ordine şi de echilibru supernaţional". Dar înclinaţiile moştenitorilor naturali ai Romei acelor timpuri erau cu totul altfel orientate.

[10] S-ar putea aminti şi că Familia de Savoia ajunsese la demnitatea regală, întrucât, din oportunism se desprinsese de Franţa şi se aliase cu Austria, pentru care lupta faimosul principe Eugenio, un Savoia şi unul din cei mai mari condotieri militari ai tuturor timpurilor.

ar fi putut să aibă o semnificaţie decisivă dacă motivele politicii realiste care o favorizaseră ar fi fost integrate de o orientare spirituală decisă corespunzătoare. În realitate Tripla Alianţă apare, pentru o anumită perioadă, ca o concretizare parţială a unei incipiente coalizări supranaţionale pe bază ideologică-tradiţională şi nu pur şi simplu politică, în care încercau să se reconfirme exigenţele care formaseră Sfânta Alianţă. Deja în 1893, chiar referindu-se la Tripla Alianţă, un Wilhelm al II-lea al Prusiei, arătase celui care trebuia să fie apoi împăratul Nicolae al II-lea al Rusiei, ideea unei *ligi a celor trei împăraţi* (al Germaniei, al Austriei şi al Rusiei, cu Italia alături de ei), nu doar ca o reciprocă garanţie a teritoriilor şi pentru apărarea intereselor statelor participante, dar mai ales ca un front unic tradiţional împotriva socialismului, radicalismului şi anarhismului, ca o solidaritate a statelor autoritare şi monarhice europene contra Internaţionalei marxiste şi contra curentelor revoluţionare şi liberale al căror centru era Franţa. Şi tocmai Nicolae al II-lea încă din 1906 trebuise să revină asupra acestei idei, aprobând un memoriu al contelui de Lamsdorf, ministrul său de externe, în care erau puse bazele pentru o alianţă şi o cruciadă împotriva pericolului revoluţionar şi iudeo-masonic, împotriva tuturor forţelor anticreştine şi antimonarhice; cauză pentru care, în afara Germaniei, ar fi trebuit să fie câştigat Vaticanul însuşi.[11] De altfel, această idee se revendica de la Bismarck, care, într-un memoriu prezentat lui Wilhelm I în 1887 cu ocazia vizitei lui Alexandru al III-lea al Rusiei scria printre altele:

---

[11] Acest document foarte interesant a fost publicat în *Mercure de France* în octombrie 1918, pp.547-551 (cit. de H. Rollin, *L'Apocalypse de notre temps*, Paris, 1939, p. 468-9). Este de asemenea interesant că în ceea ce priveşte latura mai concretă, proiectul lui Wilhelm I era o dezvoltare a Triplei Alianţe cu rol nu doar antifrancez, ci şi antienglez (potrivit sensului tratatului secret stipulat la Bjoerkoe între Germania şi Rusia) şi antiamerican; Tripla Ligă ar fi trebuit să lupte împreună împotriva proiectelor panamericane ale Statelor Unite care ameninţau comerţul european (*Documente oficiale germane*, vol. III, p. 284-285, cu referirile baronului von Marschall, în H. Rollin. *L'apocalypse*, pp. 415, 418). Aceleaşi exigenţe, dar cu o sensibilă scădere a nivelului, trebuiau să se ivească din nou din partea „Axei" [În ceea ce priveşte cartea de negăsit a lui Rollin, a apărut o reeditare a acesteia la Paris, în 1991. (n.î.).]

„Azi lupta nu este atât între ruşi, nemţi, italieni, francezi, cât între revoluţie şi monarhie. Revoluţia a cucerit Franţa, a atins Anglia, este puternică în Italia şi în Spania. Nu există decât trei imperii care să-i poată rezista... Un eventual război viitor va avea mai puţin caracterul unui război al guvernelor contra guvernelor, cât cel al unui război al drapelului roşu contra ordinii şi a conservatorilor."[12] Cuvinte care erau profetice, precum clarvăzătoare erau şi planurile de solidaritate defensivă mai înainte indicate ale acelora care, afirmând principiul autorităţii (atunci concretizat în forma monarhică), promovaseră Tripla Alianţă. Cu aceasta îi fusese dată şi Italiei direcţia pentru o dezvoltare a ei naturală în sensul unui Stat puternic, antirevoluţionar, după lichidarea rămăşiţelor şi a nefericitei moşteniri ideologice a perioadei precedente. În schimb, Tripla Alianţă a rămas, pentru Italia, un lucru de suprafaţă, simplu fapt diplomatic, nu a fost stimulent pentru o dezvoltare *internă* creativă care să ducă această naţiune la acelaşi nivel al aliaţilor săi; ea nu a fost „ascultată", a fost sabotată din interior şi decizia a apărut clar în momentul probei de foc, în 1915.

Şi în ceea ce priveşte intervenţia din 1915 trebuie să se demonteze alibiul naţionalist. Se ştie într-adevăr că Italia cu tranzacţii diplomatice oportune şi cu simpla stare neutrală ar fi putut să obţină o bună parte din ceea ce apoi noii ei aliaţi democraţi trebuiau să-i acorde în silă; la fel, este clar că, şi în termeni de simplă politică „realistă" cu privire la efectele controlului Mediteranei, interesele naţionale ale Italiei nu puteau să se potrivească cu acelea ale Franţei şi ale Angliei, motiv pentru care tocmai schema Triplei Alianţe se prezenta ca unica raţională, coerentă şi eficientă. Astfel nu au fost atât consideraţii naţionale şi realiste, ci a fost mai degrabă „tradiţia Risorgimento-ului" – înţelegem aceea ideologică – care a acţionat în 1914 şi 1915; a fost ea cea care, în afară de faptul că a aprins animozitatea antigermană cu orice preţ, a făcut ca lumea să vadă în imperiile centrale aproape nişte state „fasciste" opresoare şi „agresoare" *avant la lettre* şi să stabilească coincidenţa „intereselor naţionale" cu scopurile *adevărate* ale primul război mondial. Asemenea scopuri au fost declarate la un congres internaţional secret al masoneriei, ţinut la Paris, în 1918, în aceşti termeni precişi: o cruciadă al cărei scop era

[12] Cfr. H. Rollin, *L'apocalypse*, cit., p. 417.

de a face ca democraţia, custode al principiilor Revoluţiei Franceze să facă un pas înainte eliminând resturile regimurilor obscurantiste intolerabile cum erau considerate acelea ale Europei centrale, pentru că ele efectiv păstrau încă – în ciuda puterii pe care o cucereau finanţa şi capitalismul – structuri bazate pe ierarhie, pe autoritate, pe tradiţie. De altfel, chiar în momentul intervenţiei italiene alături de Aliaţi, masoneria noastră vota o ordine de zi în care îşi exprima satisfacţia pentru această decizie, pentru că ea corespundea ideilor pe care ea, masoneria le susţinuse întotdeauna. Doar în ultimul moment, din raţiuni de prudenţă, textul a fost modificat şi s-a mulţumit să spună că intervenţia oglindea idealurile pentru care combătuseră patrioţii şi profeţii Risorgimento-ului, „arătaţi mereu ca exemplu în loje".

Date fiind aceste precedente, nu putem să nu recunoaştem semnificaţia pe care a avut-o fascismul. Întrucât cu el s-a manifestat o ruptură, una diferită, îndrăzneaţă în alegerea tradiţiilor, voinţa de a lua o direcţie nouă, unică care, printre altele, putea să fie o legitimă referire la Roma ca simbol politic („Noi visăm o Italie romană" avea să spună Mussolini). Această direcţie a fost urmată după ce a fost depăşită o ultimă uneltire pentru că – amănunt puţin cunoscut – masoneria de Rit Scoţian a sperat într-un prim moment să se poată servi de acelaşi fascism şi în vederea acestui lucru l-a subvenţionat în perioada din jurul Marşului asupra Romei*, contând pe acele tendinţe republicane şi, în general, de stânga, pe care totuşi în politica sa ulterioară Mussolini a ştiut să le neutralizeze. Cu „Axa" şi cu războiul contra democraţiilor (problema tempestivităţii, a pregătirii şi a erorilor în acest război nu o discutăm aici) s-a mers în a se face exact ceea ce ar fi trebuit să se facă în 1914, dacă atunci Italia nu ar fi fost sub papucul nefericitei moşteniri ideologice a Risorgimento-ului şi al influenţelor internaţionale legate de ea. Cineva a vrut să vadă un soi de Nemesis istorică, un raport secret de acţiuni şi reacţii concordante în faptul că Italia a câştigat un război pe care nu ar fi trebuit să-l facă (1915-1918) şi l-a pierdut pe acela pe care trebuia să-l facă (1940-1945). S-ar putea să existe un oarecare adevăr într-un asemenea punct de vedere.

---

* *La Marcia su Roma* (Marşul asupra Romei) (1922). Mussolini e numit şef al guvernului (n.t.)

În orice caz este clar că odată cu Italia înfrântă, sau Italia „eliberată", oricum am vrea să o spunem, a avut loc o recădere în plin în direcția mai problematică a istoriei sale, în aceea a vocațiilor, cu care prea puțin avem a ne mândri. Și astfel s-a putut vorbi de o „paranteză fascistă", aproape ca și cum „constanta" tradiției italiene ar fi de interpretat în termeni de antitradiție și aproape ca și cum în fascism nu ar trebui să se considere și idei care nu s-au născut cu el, care existau înaintea lui în una sau alta din națiunile europene și care, lăsând la o parte denumirea contingentă de „fascism" și ceea ce i s-a adăugat, în supoziția unui climat potrivit și a unei atitudini interioare adecvate, vor continua desigur să se manifeste în istorie. Așa numita Rezistență a înțeles să revendice pentru sine gloria unui „al doilea Risorgimento", iar pentru aliatul trădat în 1943 – trădat aproape în aceeași termeni din 1915 – până și în forul juridic a putut fi reactualizat mitul antigermanic cu formula specială a „germanului invadator".

Tocmai pentru că aceasta este situația actuală, este necesar să ne eliberăm de insinuările arătate la tema „istorie patriotică" și, după ce am recâștigat o acuitate și o obiectivitate a privirii să punem dacă este încă posibil, problema alegerii tradițiilor. Cum s-a spus la început, aceasta implică renunțarea la infatuarea naționalistă. De fapt, dacă criteriul ar trebui să fie acela cantitativ și istorist, adică dacă ar trebui să coborâm în trecutul italian – după perioada romană și prelungirile ghibeline ale acesteia – referitor la realitatea în fapt, acesta a avut un rol predominant, nu s-ar găsi desigur în poziția de avantaj, balanța s-ar înclina mai degrabă de partea acelora care nu văd țintă mai înaltă decât aceea de a integra o Italie democratică, anesteziată față de orice ideal superior de autoritate, de ierarhie și aristocrație, în blocul puterilor democratice în luptă neîmpăcată cu formele-limită ale suversiunii, adică cu blocul comunist.[13]

[13] Ecou al polemicilor care au împărțit partidele dreptei italiene, în epoca aderiunii la NATO, în 1949-1950. Cfr. Orientamenti, §5 (n.t.).

9. Stil militar – „Militarism" – Război

Se ştie că pentru democraţiile moderne *militarismul* constituie un soi de sperietoare. Lupta contra militarismului a fost una dintre lozincile lor preferate, asociată pacifismului ipocrit şi pretenţiei de legitimare a „războiului drept" doar în termenii unei operaţii necesare de poliţie internaţională împotriva unui „agresor"[1]. Încă din perioada celui de al doilea război mondial, pentru democraţii aşa-numitul „militarism prusac" fusese un spin în ochi cu totul special, apărând ca prototipul fenomenului reprobat. Ne găsim aici în faţa unei antiteze caracteristice, care se referă nu atât la relaţiile dintre grupuri de naţiuni rivale, cât la două concepţii generale de viaţă şi de stat, ba chiar la două distincte, ireconciliabile forme de civilizaţie şi de societate. Acum, într-o referire istorică concretă, o astfel de antiteză se reflectă tocmai în aceea existentă între concepţia proprie tradiţiei germanico-prusace şi punctul de vedere, sau orientarea, care la început s-a afirmat în Anglia, de la care trebuia să treacă în continuare în America şi, în general, la naţiunile democrate, în strânsă relaţie cu predominarea în cadrul acestora a valorilor economice şi mercantile şi a dezvoltării lor decisive în direcţia capitalismului. În ceea ce priveşte cealaltă direcţie, am amintit deja că ea şi-a revendicat originile de la o organizaţie ascetico-războinică, de la vechiul Ordin al Cavalerilor Teutoni.

În esenţă, antiteza, despre care este vorba, se referă la raportul diferit în care elementul militar stă faţă de cel civil şi tocmai de aceea şi la semnificaţia diferită sau la funcţia diferită care se recunosc primului în ansamblul societăţii şi al statului. Concepţia democraţiilor moderne care, aşa cum s-a spus la început, s-a afirmat în Anglia, precursoarea mercantilismului, este că în

[1] Din acest punct de vedere lucrurile nu s-au schimbat în anii de la sfârşitul secolului al XX-lea şi începutul secolului XXI, faţă de ceea ce Evola scria încă din 1953; a se vedea „războiul drept" sau „războiul umanitar" contra Irakului şi a Serbiei. (n.î.).

societate elementul primar este constituit în timp de pace de tipul civil şi de viaţa civilă, determinată de preocuparea fizică pentru siguranţă, pentru bunăstare şi prosperitatea materială, drept cadru ornamental servind „dezvoltarea literelor şi a artelor". Astfel, potrivit acestei mentalităţi, pe cale normală şi pe cale de principiu elementul „civil" sau „burghez", oricum s-ar numi el, trebuie să susţină statul. El este cel care face politica şi – pentru a folosi cunoscuta expresie a lui Clausewitz – când politica, ca politică internaţională trebuie continuată cu alte mijloace, ea face uz de forţe armate. După acelaşi criteriu, elementul militar este, în general, războinic, are o semnificaţie subordonată, aceea a unui simplu instrument; el nu trebuie să aibă nici o influenţă specială sau ingerinţă în viaţa socială, în general. Chiar dacă se recunoaşte că elementul militar are o etică proprie, dintr-un asemenea punct de vedere se consideră indezirabil ca această etică să se aplice vieţii normale, generale a unei naţiuni. Mentalitatea, despre care este vorba, este în realitate strâns legată de convingerea umanitar-liberală, potrivit căreia civilizaţia adevărată nu are nimic de-a face cu acea tristă necesitate şi acel „măcel inutil" care este războiul, că ea are ca fundament nu virtuţile războinice, ci cele „civile" şi „sociale" inspirate de „principiile nemuritoare", că „spiritualitatea" şi „cultura" se exprimă în lumea „gândirii", a ştiinţelor şi a artelor, în timp ce ceea ce are legătură cu războiul şi militarismul se reduce la simplă forţă, la ceva materialist şi lipsit de spirit.

Apare aşadar clar că, în acest cadru, ar trebui să se vorbească, mai degrabă, despre elementul „soldăţesc" decât despre cel războinic şi militar. În realitate, la origine, „soldat" însemna cel care exercita meseria armelor pentru bani (soldo – in ital. – n.t.), aproape în sensul unui „assoldato" (înrolat – n.t.), este un termen care se referea la trupele mercenare pe care unul sau altul dintre oraşe le înrola şi le menţinea pentru a se apăra sau a ataca, cetăţenii propriu-zişi nefăcând război, îngrijindu-se, în schimb, ca civili de treburile lor private[2]. Opus „soldatului" în acest sens, era tipul războinicului şi al celui care făcea parte din aristocraţia

[2] Este de altfel semnificativ, că atât în Anglia cât şi în Statele Unite până de curând nu exista înrolarea obligatorie; forţele armate erau constituite din voluntari, cărora li se vărsa o sumă. Astfel se luau măsuri ca tocmai corpul propriu-zis civil şi mercantil să nu aibă de-a face cu meseria şi disciplina armelor.

feudală, întrucât clasa constituită dintr-un asemenea tip funcționa ca nucleu central într-o organizație socială corespunzătoare, nu era în serviciul unei pături sociale civile, ci domina pătura socială civilă, apărarea acesteia implicând dependența, nu supremația asupra aceluia care avea drept de a purta armă.

În ciuda înrolării obligatorii și a creării armatelor stabile, rolul recunoscut militarului în democrații rămâne, deci, mai mult sau mai puțin acela al simplului „soldat". Așa cum s-a spus, pentru ele virtuțile militare sunt un lucru, cele civice un alt lucru, și asupra celor civice cade accentul, ele sunt cele care se au în vedere în mod esențial pentru formarea personalității. Potrivit formulei celei mai complete aduse la zi a ideologiei corespunzătoare, armatele ar trebuie să servească doar ca o poliție internațională dispusă să apere „pacea", ceea ce în cel mai bun dintre cazuri, înseamnă viața netulburată a națiunilor celor mai bogate. Altfel spus, dând la o parte măștile, se repetă ceea ce fusese propriu Companiei Indiilor și unor acțiuni asemănătoare: forțele armate servesc democrațiilor moderne pentru a impune sau a menține o hegemonie economică, pentru a asigura piețe și materii prime, pentru a crea spații capitalurilor în căutare de investiții și de profituri. Nu se vorbește de mercenari, multe, frumoase și nobile cuvinte sunt pronunțate, făcându-se apel la ideile de patrie, de civilizație și de progres, dar, toate adunate, fac ca situația să nu difere prea mult: există tot soldatul în serviciul „civilului" în funcția specifică a „negustorului", cuvântul „negustor", luat în accepțiunea sa cea mai vastă, fiind tipul social sau casta care stă pe primul plan al civilizației în chestiune, care este tocmai o civilizație în mod substanțial capitalistă.

În special, concepția democratică nu admite ca ea, clasa politică să aibă trăsături și structură militare: în aceasta ea ar vedea cel mai rău dintre rele și anume un „militarism". Civilii trebuie să ducă treburile publice, ca politicieni și reprezentanți ai unei majorități numerice; este un lucru foarte bine știut că adeseori în democrații o astfel de clasă conducătoare, la rândul ei, stă, practic în serviciul intereselor și grupurilor economice, financiare, laburiste sau industriale.

Întregii acestei ordini de idei i se contrapune adevărul acelora care recunosc *dreptul superior al unei concepții războinice a vieții*, cu spiritualitatea, valorile și etica proprii ei. O asemenea concepție are, desigur, o expresie specifică în tot ce

are legătură specială cu războiul şi profesiunea armelor, dar nici nu se reduce, nici nu se epuizează în ea; ea este susceptibilă de a se manifesta şi în alte forme şi în alte domenii, încât să dea întregul ton unui anumit, inconfundabil tip de organizaţie politico-socială. Într-un asemenea cadru valorile „militare" se apropie de acelea propriu-zise *războinice* şi se consideră de dorit ca ele să se unească cu cele politice şi etice şi să dea statului baza sa cea mai solidă. Concepţia burgheză antipolitică a ceea ce este „spirit" este respinsă aici şi de asemenea este respins şi idealul umanist-burghez al aşa-numitei „culturi", al aşa-numitului „progres". Se doreşte, în schimb să se fixeze o limită burgheziei şi spiritului burghez în articulaţiile şi ordinea globală a statului. Acum, nu avem intenţia să spunem că militarii propriu-zişi trebuie să aibă în mâinile lor conducerea treburilor publice, excepând cazurile de urgenţă (astfel, recent aceasta a părut să fie unica soluţie pentru a opri înaintarea subversiunii – Spania, Grecia, Turcia)[3], dar este vorba de a recunoaşte unor virtuţi, discipline şi sentimente de tip militar o preeminenţă, o demnitate superioară faţă de tot ceea ce este, în mod generic, civil. Merită să adăugăm că nici măcar nu ne gândim la „cazarma ca ideal", la o cazarmare a existenţei (care este una din trăsăturile totalitarismului), sinonimă cu anchilozarea, cu mecanica şi obtuza disciplinarizare[4]. Dragostea pentru ierarhie, relaţii de comandă şi supunere, curaj, sentimente de onoare şi de fidelitate, forme specifice de impersonalitate activă capabile să se dezvolte până la sacrificiul anonim, relaţii clare şi deschise de la om la om, de la camarad la camarad, de la conducător la discipol – toate acestea sunt valori caracteristice, vii, cărora în concepţia arătată mai înainte li se recunoaşte dreptul de a predomina în viaţă – sunt chiar valorile pe care le posedă numita „societate de bărbaţi". O repetăm: cât din toate acestea are o legătură univocă cu armata şi războiul, constituie doar un domeniu special.

Toate acestea nu împiedică totuşi ca, în caz-limită, valorilor propriu-zis eroice să le fie adusă o recunoaştere precisă, ca

---

[3] Se referă aici la loviturile de stat militare are au avut loc într-un amplu arc de timp: 1936 (Spania), 1960 (Turcia) şi 1967 (Grecia) (n.î.ed.).

[4] Cfr. şi J. Evola, *Fascismo şi e Terzo Reich*, cit., cap. 4 şi *Orientamenti*, §3 (n.î.).

fenomenul războiului să apară, în acest cadru, conform unei semnificaţii, diferit de acela doar negativ care îi este atribuit de către democraţii şi de către umanitarism, dar şi de un comunism „antiimperialist" şi pacifist mincinos; că anumite dimensiuni spirituale ba chiar metafizice, ale unui asemenea fenomen să fie resimţite ca posibile. Nici o antiteză, ci dimpotrivă o identitate, între spirit şi civilizaţia superioară, pe de o parte, şi lumea de război şi de războinici, în sensul generalizat, acum clarificat, pe de altă parte.

Se poate releva că, într-o anumită privinţă, contrastul arătat referitor la semnificaţia elementului militar îl reflectă în acest fel pe acela între două epoci. Nu este cazul să repetăm aici ceea ce am avut deja ocazia să expunem în mod exact în altă parte[5], adică la cât de des s-a recurs în lumea tradiţională la interpretarea vieţii ca o luptă perenă între puteri metafizice, pe de o parte aflându-se forţele uranice ale luminii şi ale ordinii, iar pe de altă parte cele obscure şi telurice ale haosului şi ale materiei. Această luptă pentru omul tradiţional era de purtat şi de câştigat atât în lumea interioară, cât şi în cea exterioară. Şi ca un adevărat război drept pe plan exterior era considerat cel care reproducea în alţi termeni aceeaşi luptă de dat în sinele însuşi: era lupta contra forţelor şi popoarelor care în lumea exterioară ar prezenta aceleaşi caracteristici ale puterilor care, în individ, sunt subjugate şi dominate intim până la realizarea unei *pax triumfalis*[6].

De aici urmează o interferenţă a ideii războinice cu aceea a unei anumite „asceze", a unei discipline interne şi a unei asemenea superiorităţi faţă de sine, sau control de sine, care, în grad diferit,

---

[5] Mai ales în citata *Rivolta contro il mondo moderno* (Partea I, cap. 17).

[6] În însăşi doctrina creştină a unui Sf. Augustin (*De civitate Dei*, XV, 5) se păstrează destul de distinct o opinie asemănătoare cu privire la războiul drept: *Proficientes autem nondumque perfecti ita (pugnare) possunt, ut bonus quisque ex ea parte pugnet contra alterum, qua etiam contra semet ipsum; et in uno quippe nomine caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem*". „Se poate întâmpla ca printre cei care fac progrese dar nu au dobândit încă perfecţiunea, unul să se opună celuilalt ca şi sie însuşi pentru că în acelaşi individ carnea are dorinţe împotriva spiritului şi spiritul împotriva cărnii": trad. de Domenico Gentili (*La Città di Dio*, Città Nuovo, Roma, 2000, p. 749).

se întâlneşte în cele mai bune tradiţii războinice şi care se menţine pe acelaşi plan militar, în sens restrâns, cu autentica valoare a unei *culturi*, în sensul antiintelectualist de formare şi de stăpânire de sine. În mod contrar cu ceea ce polemica burgheză şi liberală pretinde, ideea războinică nu se reduce la materialism, nu este sinonimă cu exaltarea folosirii brutale a forţei şi a unei violenţe distrugătoare – ci formarea calmă, conştientă, stăpânită a fiinţei interioare şi a conduitei, dragostea pentru distanţare, ierarhia, ordinea, facultatea de a subordona elementul pasional şi individualist al sinelui unor principii şi scopuri superioare, în special sub semnul onoarei şi al datoriei, sunt părţi esenţiale ale ei şi baze pentru un „stil" precis, care avea să fie pierdut în mare parte, când de la statele care sunt considerate „militariste", unde toate acestea corespundeau unei lungi, severe tradiţii, aproape de castă, s-a trecut la statele democrate şi naţionaliste, în care *datoria* faţă de serviciul armelor a luat locul *dreptului* la arme. Antiteza, aşadar, nu este între „valorile" spirituale" şi „cultură" pe de o parte, şi „materialismul milităresc" pe de alta, antiteza este între două moduri de a concepe ceea ce este spirit şi cultură, şi trebuie să ne opunem hotărât concepţiei democratice, burgheze şi umaniste a secolului al XIX-lea, care în legătură cu ascensiunea unui tip uman inferior, a vrut să prezinte ca legitimă şi ireproşabilă doar interpretarea sa.

În realitate – şi la aceasta vroiam să ajungem – a existat un întreg ciclu de civilizaţii, îndeosebi în aria indo-europeană, în care elemente, sentimente şi structuri de tip analogic războinic au fost determinante în toate domeniile existenţei, până la acela al dreptului familial şi gentilic, fiind în schimb limitaţi factorii cu caracter naturalist, sentimental şi economic. Ideea ierarhică nu se epuizează desigur în ierarhia pe bază militară sau războinică; forma cea mai originală de ierarhie se defineşte prin valori de ordine în mod esenţial spirituale – din punct de vedere etimologic „ierarhie" nevrând să însemne altceva decât „suveranitate a sacrului" (*ieros*). Totuşi, trebuie luat în consideraţie şi faptul că în multe civilizaţii ierarhiile pe bază spirituală au asumat ca suport ierarhic unele valori mai mult sau mai puţin asemănătoare celor virile şi războinice sau le-au reprodus exterior forma. Astfel, când nivelul spiritual originar nu a putut să mai fie menţinut, au fost chiar structurile ierarhice de tip războinic care au format osatura

celor mai mari state, în special în Occident[7]. Prusianismul, această sperietoare a democraţiilor, nu trebuie totuşi considerat ca anomalie a unui popor dat; dimpotrivă. în el trebuie să se vadă acelaşi stil care, prezent şi în altă parte, într-un mod mai mult sau mai puţin definit, pe baza unui ideal general de civilizaţie şi cultură, printr-un ansamblu de circumstanţe favorabile, a putut să se păstreze în ţările germanice până în timpuri recente – ca un „reziduu obscurantist intolerabil", potrivit exponenţilor progresişti ai acestei epoci. Şi drept confirmare a celor spuse trebuie relevat că prusianismul, ca stil, nu se referă doar la militar; el definindu-se propriu-zis ca fredericanism (aluzie la Frederic al II-lea al Prusiei, n.t.) a format, desigur, una dintre cele mai severe şi aristocratice tradiţii militare europene, dar, în acelaşi timp, şi-a manifestat influenţa în tot ceea ce înseamnă serviciu adus Statului, în tot ceea ce înseamnă loialitate şi antiindividualism; el a educat o clasă de funcţionari potrivit unei linii foarte diferite de simpla birocraţie, de funcţionarismul umil, de administrarea irresponsabilă şi neglijentă a treburilor publice[8]. În plus, acest stil a acţionat, adesea, chiar în sectorul economiei, asigurând, la apariţia erei industriale, o intimă coeziune a marilor complexe industriale conduse aproape de către linii dinastice de întreprinzători care erau respectaţi şi ascultaţi de către personalul calificat aproape în termeni de fidelitate militară şi de solidaritate.

Astfel în polemica privind semnificaţia elementului războinic şi militar se reflectă antiteza dintre două epoci; dar, în plus, în ea se trădează şi polemica dintre două părţi ale unui organism colectiv, partea *socială* şi partea *politică*. Democraţia antimilitaristă este expresia „societăţii" care cu idealurile sale fizice de pace şi, cel mult, de război defensiv pentru pace, se contrapune principiului politic, aceluia al „societăţii bărbaţilor", forţă formatoare a Statului care s-a sprijinit întotdeauna pe un element războinic sau militar

---

[7] De altfel, lumea antică este, în general, bogată în exemple de state în care în ierarhiile cele mai înalte elementul politic şi acela militar se uneau; de la Roma antică la China. Aceasta a rămas în monarhiile europene cu referire la suveran, care de obicei, conducător suprem politic, îşi asuma şi calitatea de comandant şef al forţelor armate.

[8] În baza unui astfel de spirit, se ştie că în mai multe state tradiţionale europene funcţionarii statului îmbrăcau o uniformă, ca soldaţii.

fiindu-i proprii alte idealuri, nu fizice, ci de onoare şi de superioritate. Deci este încă un aspect al fenomenelor regresive şi de ascensiune agresivă a inferiorului, deja studiat de noi, acela care s-a concretizat pe plan internaţional în ideologia democratică mobilizată în cele două războaie mondiale.

Lăsând la o parte toate acestea, din punct de vedere practic trebuie recunoscut faptul că în timpurile moderne, fiind puternic atrofiată la popoarele occidentale sensibilitatea faţă de valori şi demnităţi pur spirituale (şi spirituale, în mod tradiţional, nu înseamnă deloc „intelectualiste" şi „culturale"), modelul unei ierarhii militare chiar nefiind, cum s-a spus, cel mai înalt şi originar, este aproape unicul care mai poate servi ca bază şi unicul care să acţioneze pentru a scoate în evidenţă valorile ierarhice în general şi, astfel, în multe cazuri, să salveze ceea ce este de salvat. Acest model păstrează şi azi un anumit prestigiu, exercită şi azi o anumită atracţie asupra oricărui tip uman care nu este completamente dezagregat şi „socializat". Pentru că, în pofida oricărei propagande antimilitariste care a atins culmea la jalnicii şi lipsiţii de coloană vertebrală actuali contestatari ai serviciului militar, aşa-zişii *„obiettori di coscienza"*, există un fond eroic în sufletul occidental care nu poate fi totalmente extirpat. La acesta, cu o potrivită concepţie asupra vieţii, se mai poate face apel.

În legătură cu aceasta, o consideraţie ulterioară priveşte o atitudine generală şi un anumit nivel de tensiune, care devin necesare, cu efectul de relativizare al distincţiei dintre viaţa de pace şi viaţa de război. Noi nu facem aluzie la lupte politice de partid, fenomene care privesc doar o perioadă de decadenţă şi de lipsă a ideii de Stat; este vorba, mai degrabă, de toate acele aspecte ale traiului modern care, pentru a putea fi stăpânite, pentru a nu avea efecte distructive asupra individului, cer o asumare completă a propriei poziţii, un mod de a fi în acţiune, la fel ca soldatul care nu se dă înapoi să facă din risc şi din disciplină o parte integrantă a propriului mod de a fi. Şi aici este vorba de atitudinea opusă aceleia a bărbatului civil. Nu se poate desigur cere ca un asemenea climat de tensiune să dăinuiască în permanenţă şi să fie prezent în oricine în acelaşi grad; totuşi, în vremurile actuale în mai multe cazuri nu există o altă alegere, şi chiar pe baza diferitei capacităţi a indivizilor de a se adapta unui asemenea climat, de a *iubi* un asemenea climat, se pot determina, în orice domeniu, selecţii şi

ierarhii noi, ierarhii reale, existențiale, care să găsească o naturală recunoaștere în orice ființă umană sănătoasă.

Apoi este clar că națiunile unde asemenea premise au fost suficient realizate, nu doar că vor fi și cel mai bine pregătite pentru război, ci vor fi de asemenea acelea pentru care războiul va dobândi o semnificație superioară. Este echivalentul, referitor la primul punct, a ceea ce valorează pe plan material, dat fiind că eficiența belică a unei națiuni se măsoară pornind de la posibilitatea virtuală a industriilor și a economiei de pace de a se converti imediat în industrie și economie de război. Adică va exista o anumită continuitate de spirit și de atitudine, un numitor moral comun în vremuri de pace și război care să faciliteze trecerea de la o stare la alta. Pe bună dreptate s-a afirmat că războiul arată unei națiuni ceea ce a însemnat pacea pentru ea. Formația „militară" a spiritului are, așa cum s-a spus, o valoare independentă de „militarism" și de război; totuși ea creează potențialul necesar că, dacă un război se impune, să fie la înălțimea lui și pentru a-l purta să se ivească un număr suficient de bărbați care să reproducă într-o formă nouă, despre care vom vorbi imediat, tipul de războinic care nu mai este cel de „soldat".

Toată ordinea de idei expusă până aici este deci ignorată sau falsificată de polemica contra „militarismului". Este adevărat că la fel ca și în alte cazuri, inclusiv acela de „totalitarism", ei „militarismul" îi servește doar ca țintă falsă. Ceea ce se dorește să se lovească și să se discrediteze este, în realitate, o lume întreagă pe care negustorul și civilul o detestă, o urăsc, o simt insuportabilă chiar atunci când ea nu amenință direct democrația. Astfel este comod să-ți îndrepți atenția asupra a ceea ce din cadrul militarismului constituie doar o degenerare, adică asupra cazurilor în care o anumită pătură de militari de meserie, de mentalitate și de competențe restrânse, exercită o influență falsă asupra politicii unei națiuni, împingând-o spre acțiuni de război împreună cu acela care în mod obișnuit se numește elementul atâțător la război. Asemenea cazuri pot fi fără îndoială dezaprobate fără ca aceasta să prejudicieze valoarea conceptiei generice războinice în termenii mai înainte arătați. Totuși asta nu înseamnă a urma democrațiile pe terenul pacifismului teoretic și a împărtăși judecata lor exclusiv negativă față de fenomenul războiului și semnificația acțiunii de a lupta.

Asupra acestui ultim punct este acum cazul să dezvoltăm câteva scurte considerații. Și pentru început să vedem cum stau lucrurile chiar în actualele democrații. Ele se află într-o contradicție care minează însăși existența lor fizică. După ce s-au străduit să se creadă, la început, că ultima lor „cruciadă" antieuropeană ar fi un „război împotriva războiului"[9], dar, mai mult sau mai puțin, ultimul dintre războaie, acum ele se află în necesitatea de a se reînarma, pentru că nu cu solemne proclamații de principii și – pentru a o afirma cu vorbele unui Cosimo dei Medici – cu rugăciuni își vor apăra ele interesele împotriva noilor „agresori" și neaveniților. Situația, așadar este aceasta: democrațiile în mod teoretic continuă să dezaprobe războiul, să nu concepă războiul ca „apărare" sau ca „agresiune", să deteste „militarismul" și aproape să identifice războinicul cu criminalul – și chiar cu o asemenea pregătire ideologică demoralizantă și defetistă ele ar trebui să se înarmeze pentru a face front împotriva adversarilor lor, adică a lumii celei de a Patra Stări organizată într-un bloc de putere de către comunism. Desigur, idealul democrațiilor ar fi să găsească pe cineva, care să facă război pentru ele, ca „soldați" ai lor în sensul de „mercenari cu soldă", ele limitându-se să furnizeze armamente, finanțări și o foarte cunoscută propagandă („apărarea lumii libere", „apărarea civilizației" etc.). Dar o asemenea propagandă apare în fiecare zi mai discreditată; în al doilea rând, nu trebuie să se creeze multe iluzii referitoare la superioritatea tehnică și industrială (cu condiția ca ea să nu fie chiar zdrobitoare) când la combatanți nu găsești contraponderea unui factor moral și, în general, a spiritului războinic[10]; în fine, nemaifiind atât de ușor să mai găsești încă pe inocentul care va crede în „ultimul dintre războaie" și care să fie atât de altruist încât să-și riște și să-și sacrifice propria viață pentru cei care vor veni după ei, în ipotetica, idilica eră democratică fără războaie, apare situația celui care va fi constrâns să lupte în timp ce toată formația sa mentală, „civilă" și democratică îl face să deteste războiul, îl face să-l conceapă ca pe cel mai rău dintre flageluri, ca pe un lucru aducător doar de ruine

---

[9] Referirea este, în mod deschis, la cel de al doilea război mondial Cfr. și *Fascismo e Terzo Reich*, cit., cap. 12 (n.î.e.).

[10] Exemplul cel mai frapant al celor spuse de Evola este înfrângerea americană în Vietnam în 1975 (Nota ingrijitorului ediției).

şi de abjecţie. Cea mai bună posibilitate va ajunge să fie aceea a unei lupte din disperare pentru salvarea pielii, ca să nu spunem a pungii, pentru că democraţiile plutocratice ne fac să ne gândim azi chiar la situaţia aceluia care pus în faţa alternativei de a-şi da punga sau viaţa, preferă să-şi riste până la urmă viaţa, tocmai pentru a nu ceda punga. Deci, dacă nu ne rămâne altceva de făcut decât să luptăm personal sau dacă în luptă sunt implicate elemente direct ameninţate şi puse cu spatele la zid, mai mult sau mai puţin, în aceşti termeni existenţiali, se vede clar în ce fundătură duce azi „antimilitarismul" democratic. Civilizaţia civilului şi a negustorului care exaltă doar „virtuţile civice" şi identifică *standard*-ul valorilor cu bunăstarea materială, cu prosperitatea economică, cu viaţa sigură şi conformistă pe bază de muncă, producţie, sport, cinema şi sexualitate are ca efect involuţia şi extincţia tipului războinicului şi al eroului, rămânând numai militarul ca „material uman" cu randamentul foarte problematic din cauza amintitei carenţe a factorului intern, adică a unei tradiţii corespunzătoare şi a unor concepte războinice ale vieţii.

Totuşi, ne putem întreba dacă, după recentele experienţe din care avem destule, trebuie să uităm cu totul ceea ce un „război total" modern implică; în plus se poate arăta extrema tehnicizare a unui război de acest gen, în asemenea măsură încât îl face să apară nu atât ca un război al omului contra omului, cât al maşinii, al materialului şi a tot ceea ce o ştiinţă îndreptată spre scopuri de distrugere radicală poate să facă împotriva omului. Adeseori ne-am întrebat ce mai rămâne disponibil într-un asemenea război, pentru tipul tradiţional al războinicului şi al eroului.

Răspunsul este că aici acţionează ceea ce orientalii ar numi poate *karma*. Omului modern nu îi este lăsată o altă alternativă. Se pot accepta, fără îndoială, opiniile lui Ernst Jünger, pentru care omul modern, creând tehnica pentru a domina natura, a semnat o poliţă care acum îi este prezentată la decontare, chiar printr-un tip de război în care tehnica i se întoarce împotrivă şi îl ameninţă cu o distrugere nu doar fizică, ci şi spirituală[11]. Astfel nu avem altceva de

[11] Asupra opiniilor lui Jünger, cfr. J. Evola, *L'operaio nel pensiero* Ernst Jünger, Armando, Roma, 1960 [Edizioni Mediterranee, Roma, 1998]. Nu este lipsit de interes să se releve că Jünger nu a fost un simplu „scriitor", ci şi un ofiţer, combatant militar, în mod repetat rănit şi decorat, printre altele, cu cea mai importantă decoraţie germană.

făcut decât să înfruntăm propria creatură, decât să ne măsurăm cu ea, lucru imposibil în cazul în care nu se creează aproape o nouă dimensiune interioară care, în cazul-limită al războiului, se va manifesta în forme de un eroism rece, lucid şi complex, în care elementul romantic, instinctiv sau patriotard este absent, în care celei mai precise pregătiri tehnice îi este egală o dispoziţie, pentru a o numi astfel sacrificală, adică o capacitate a omului de a înfrunta chiar de a iubi situaţiile cele mai distructive din cauza posibilităţii pe care ele i-o oferă în elementaritatea lor, ca să cuprindă, ca într-un apex ceea ce s-ar putea numi „persoana absolută". Şi toate acestea, cel puţin într-o anumită măsură, nu se poate să nu se extindă la ansamblul unei naţiuni, dar fiind că în „războiul total" modern distincţia între combatanţi şi necombatanţi se relativizează.

Se poate deci spune că războiul modern va duce doar la o transformare a dispoziţiei eroice şi că tehnicizarea lui va constitui un soi de probă de foc în care o asemenea formă chintesenţială, să se purifice şi aproape să se dezindividualizeze, unindu-se în forme particulare şi complexe de control, de luciditate, de dominare. O asemenea asumare pur spirituală şi nudă a eroismului este poate unica încă posibilă.

Natural, în aceşti termeni eroismul capătă o valoare *autonomă* ca pură experienţă, ca realizare individuală. Acum, circumstanţele în timpurile moderne par astfel, încât cei care mai vor încă să fie eroi şi războinici, trebuie să pună în prim plan tocmai această valoare. Într-un roman scris în climatul celui de al doilea război mondial un personaj sfârşeşte prin a spune: „Este un lux a te putea bate având o cauză justă". Este o mărturisire semnificativă referitoare la neîncredereda profundă care s-a răspândit faţă de fundalul ideologic al ultimelor războaie, fundal format în mare parte din minciuni şi prefăcătorii. Astfel, este de asemenea posibil că războaiele vor prezenta tot mai mult caracterele presupuse pentru ele de o anumită ideologie, caractere asemănătoare celor ale fenomenelor elementare ineluctabile ale naturii, relativizându-se atunci semnificaţia şi valoarea „cauzei" în numele căreia, într-unul sau altul din cazuri, se combate. Ne gândim că dacă concepem lucrurile în aceşti termeni, nu va putea fi evitat un efect demoralizant şi defetist. Desigur, va fi astfel – dar doar la cine se prezintă pasiv în faţa fenomenului războiului şi este, în spirit, doar un civil. Pentru alţii, este vorba doar de a inversa raporturile de la mijloc la scop: valoarea „cauzei" va consta în susceptibilitatea sa de a deveni, la rândul său, simplu mijloc

mijloc pentru realizarea experienței ca „valoare autonomă". Dincolo de orice distrugere, dincolo de orice ideologie, dincolo de „idealuri" această realizare va rămâne, ca o cauză tangibilă și inalienabilă. Dar nu concepția asupra vieții sub semnul căreia stau democrațiile burgheze poate favoriza această eventuală inversiune de perspective, în timp ce vremurile care poate se pregătesc în ciuda euforiei „celei de a doua revoluții industriale", fac foarte verosimil faptul că o rămânere în picioare spirituală și o regăsire, dincolo de probe extreme și de distrugeri extreme, va fi posibilă, doar cu o asemenea condiție.

Ca un ultim punct vom releva că situația arătată acum ar putea într-o anumită măsură, să favorizeze o întoarcere la stilul care le este propriu tocmai statelor războinice și care s-a pierdut în epoca democrațiilor, a revoluțiilor și a naționalismului. Unei tradiții războinice și mai mult încă unei loiale tradiții militare îi este necunoscută *ura* ca bază a războiului. Se poate recunoaște necesitatea de a lupta și chiar de a extermina un alt popor: dar nu s-a spus că aceasta trebuie să se asocieze urii, mâniei animozității, disprețului. Toate acestea, pentru un adevărat soldat, sunt un lucru degradant: pentru a lupta, el nu are nevoie să fie mișcat de sentimente atât de josnice, de altfel nu are nevoie nici măcar de o exaltare pe bază de propagandă, de o ceţoasă retorică, de minciuni. Toate acesteau au intervenit odată cu plebeizarea războiului, întrucât bărbaților formați de o loială tradiție aristocratică războinică sau militară li s-a substituit în mod colectivist „națiunea înarmată" sau masa recrutată în mod indiscriminatoriu de constrângerea universală în timp ce, în mod paralel, Statul tradițional apunea și apăreau statele naționale mișcate de pasiuni, de uri, cu orgolii proprii unui colectiv. Pentru a face să mărșăluiască masa, este necesar să o îmbeți sau să o înșeli, tocmai cu consecința de a învenina războiul cu factori pasionali, ideologici și propagandistici care i-au conferit și îi conferă caracterul cel mai odios și mai reprobabil. De aceasta nu aveau nevoie statele tradiționale; ele nu aveau nevoie de a fabrica un *pathos* șovinist și aproape o psihoză pentru a mobiliza forțele lor și pentru a le da un „moral". Le era suficient purul principiu al *imperium*-ului și chemarea la principiile de fidelitate și onoare. Scopuri clare, pozitive, erau puse pentru războiul necesar care, se poate spune, era făcut la rece, din care cauză nu lăsa nici măcar o urmă de ură și de dispreț între combatanți.

De acea se vede că și referitor la aceasta perspectivele se inversează: în epoca democrațiilor, războiul însuși se degradează, este însoțit de o exasperare și un radicalism pe care epoca presupusului

militarism şi a „statelor militare" nu a cunoscut-o. În plus, războaiele se dovedesc a fi dezlănţuite tot mai des de factori incontrolabili, tocmai pentru că astfel sunt pasiunile şi interesele care predomină în statele democratizate, lipsite de un principiu de pură suvernitate. Şi inevitabila consecinţă a acestui fapt este că conflictele dobândesc un caracter tot mai irațional, că ele conduc la ceea ce era mai puţin prevăzut şi dorit, că tragicul lor bilanţ adesea se încheie în negativ, chiar în termenii unui „inutil măcel" sau a unei contribuţii ulterioare la dezordinea universală[12].

Acum, tehnicizarea războiului modern pe de o parte, dizolvarea crescândă a ţesutului miturilor democrate pe de alta poate duce spre o purificare a războiului la cei care cu toate astea nu vor putea să îl evite; şi în cazul în care factorii politici corespunzători acţionează, nu este exclus ca efectul global să poată fi o parţială întoarcere la normalitate.

Nu am considerat oportun să ne oprim aici în special la „războiul nuclear" din raţiuni diferite. Înainte de toate se pare că arma termo-nucleară va avea pentru destul de mult timp încă rolul de sperietoare, descurajând fiecare din blocurile opuse să ia iniţiative al căror risc ar fi în orice caz foarte mare şi sigur. În al doilea rând, folosirea ei parţială va comporta inevitabil, ca o completare, un război condus cu armele convenţionale într-un ansamblu pentru care consideraţiile desfăşurate cu puţin înainte îşi menţin, în general, valoarea lor. Cazul-limită al unui război nuclear absolut, căruia în mod obişnuit i se asociază viziuni apocaliptice, poate fi neglijat, pentru că ar pecetlui destinul unei întregi civilizaţii condamnate, în economia cosmică[13].

Nici măcar nu trebuie luată în consideraţie aici ideea unui „Stat mondial" sau „universal" ca alternativă: alternativă utopică înainte de momentul în care, după ulterioare prăbuşiri, completa nivelare a umanităţii să fi devenit un fapt împlinit[14].

---

[12] Cincizeci de ani de „războaie locale", începând cu acela din Coreea, au confirmat această analiză (Nota îngrijitorului ediţiei).

[13] Cfr. Evola, *Rivolta conto il mondo moderno*, cit., Conclusione (n.î.).

[14] Cincizeci de ani după aceste cuvinte, problema se pune întrucât aşa-numita „globalizare" (economică) are ca scop al său propriu „completa nivelare a umanităţii" (n.î.).

10. Tradiţie, Catolicism, Ghibelinism

Până aici, referirile la tot ceea ce este tradiţie şi spirit tradiţional au fost frecvente şi explicite, şi până la urmă am dat „tradiţiei" un sens nonempiric, adică istoric, dar spiritual. Astfel, cineva ar putea să gândească că, vorbind de tradiţie, facem aluzie la tradiţii religioase şi, în cazul specific al majorităţii popoarelor occidentale, la tradiţia creştin-catolică.[1] Inexact. Recunoaştem că, îndeosebi în ţările latine, anumite forţe tradiţionale şi conservatoare s-au revendicat de la catolicism şi că a existat o perioadă în care catolicismul şi-a dat binecuvântare a principiului de autoritate şi suveranitate. Cu toate acestea, vorbind despre tradiţie ne referim la ceva mai vast, auster şi universal, care nu este doar catolicism, căci doar integrându-se în acest concept catolicismul ar putea să revendice un caracter de adevărată tradiţie. Trebuie deci să rămână stabilit că a fi tradiţional şi a fi catolic nu înseamnă deloc unul şi acelaşi lucru. Mai mult: oricât ar părea de paradoxal unora, cine este tradiţional fiind doar catolic în sensul curent confesional, *nu este tradiţional decât pe jumătate*. O repetăm: adevăratul spirit tradiţional e o categorie mult mai vastă decât tot ceea ce este doar pur şi simplu catolic. Dezvoltarea acestui punct ne-ar conduce totuşi destul de departe, până la ceea ce, în această privinţă, am spus deja în alte lucrări[2]; aici ne vom limita la câteva consideraţii având atingere cu domeniul politic şi cu vremurile actuale, în scopul unei orientări generale.

---

[1] Protestantismul poate fi lăsat deoparte, el având un caracter mai degrabă de simplă confesiune religioasă decât de tradiţie organizată, pe bază individualist-socială; pe lângă catolicismul roman, ar trebui considerată, dacă ar mai fi cazul, Biserica greco-ortodoxă sau Biserica Orientului, dacă jurisdicţia acesteia nu ar privi popoare care sunt în afara problemelor tratate în această carte.

[2] Mai ales în *Rivolta contro il mondo moderno*, cit.; şi *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* (1932), Editura Mediterranee, Roma, 1971.

În primul rând, adevăratul spirit tradițional recunoaște o unitate superioară, metafizică, dincolo de tradițiile religioase singulare, acestea reprezentând expresii variate condiționate istoric, mai mult sau mai puțin complete și „ortodoxe" ale acestei unități (de unde o dimensiune superioară pentru însăși „ortodoxia"). Deși fiecare formă religioasă are dreptul de a revendica un anumit exclusivism în aria competenței sale, totuși ideea acestei unități superioare, chiar și cu titlul unui adevăr „ezoteric" (adică nedestinat omului de rând, pentru care această unitate ar putea să fie un motiv de confuzie), ar trebui să fie recunoscută de către reprezentanții săi cei mai calificați. Fără acest lucru, s-ar rămâne într-un fel de atomism schismatic și deci într-un relativism dat căruia i-ar fi imposibil să impună cu adevărat tradițiilor religioase singulare principiul propriei lor autorități.

Acum, trebuie recunoscut, pe de o parte, că catolicismul a fost una dintre tradițiile cele mai exclusiviste, pentru a nu spune separatiste, cele mai îndepărtate de această conștiință supra-tradițională; pe de altă parte însă, trebuie constatat că însăși dezvoltarea civilizației și a cunoștințelor în materie de istoria religiilor face în așa fel că această poziție exclusivistă nu poate fi menținută fără pericolul unei grave discreditări pentru catolicii tradiționaliști care se încăpățânează în ea. De fapt, azi nu există o persoană cu o oarecare cultură care să poată crede cu adevărat că „nu există salvare în afara Bisericii" (*extra Ecclesiam nulla salus*), în sensul că atât marile civilizații care au precedat creștinismul, cât și tradițiile milenare noneuropene existente și azi, precum budismul, islamismul, hinduismul și așa mai departe, nu au cunoscut nici supranaturalul, nici sacrul, ci doar imagini deformate și confuze și „prefigurări", nu au fost și nu sunt altceva decât „păgânism", politeism și „mistică naturalistă". În recentul Conciliu de la Vatican II[3], de altfel, chiar dacă cu reticență, acest punct de vedere a fost întrucâtva modificat și s-a putut vorbi de un „ecumenism". În special, va fi dificil de găsit cineva care să creadă în continuare că poporul iudaic este „poporul ales" între toate, unicul depozitar al revelației adevărate și perfecte, astfel încât să trebuiască să considerăm

[3] Care a avut loc între 1962 și 1965. Cf. Julius Evola, *Quo vadis, Ecclesia?*, în *L'Italiano*, iunie-iulie 1963; apoi în *Ricognizioni*, Editura Mediterranee, Roma, 1974.

inexistent sau marginalizat într-o sferă inferioară tot ceea ce se ştie că a aparţinut, de exemplu, ciclului luminos al marilor civilizaţii şi religii indo-europene. Aici nu este vorba de „credinţă" sau de necredinţă, ci de cunoaştere sau ignoranţă. In această privinţă, persistenţa exclusivismului sectar şi dogmatic în catolicul de astăzi ar constitui un nonsens nu mai mic decât al celui care ar vrea să apere anumite concepţii de fizică şi astronomie conţinute în Vechiul Testament, depăşite întru totul de starea prezentă a cunoaşterii în domeniu. Starea actuală a cunoştinţelor în materie de ştiinţă comparată a religiilor, mitologie şi chiar etnologie, impune, în schimb, o revizuire şi o lărgire adecvată a orizonturilor. Astfel rămâne stabilit că tot ceea ce spunem cu referire la „tradiţie" şi la „spirit tradiţional" poate avea o referire la catolicism, dar poate şi să nu aibă; în cazul că se referă la catolicism, va fi doar *sub conditione*. În genere, astăzi „omul tradiţional" trebuie să se prezinte mult mai liber faţă de încătuşări şi de forme exterioare, dar cu atât mai ferm înrădăcinat în ceea ce este fondul comun, invariabil, peren, al oricărei mari tradiţii istorice.

Să trecem acum la problema specială a raporturilor dintre catolicism şi ideea politică şi la aceea a aşa-numitului *ghibelinism*. Acest curent s-a manifestat în Italia, în anumite polemici de partid, pentru a desemna atitudinea celui care ia poziţie împotriva unui catolicism politic şi a unor anumite ingerinţe seculare ale clerului, apărând în faţa Bisericii autoritatea şi dreptul ideii politico-statale. Dacă nu cumva, dat fiind nivelul politicii de astăzi, degradarea semnificaţiei ghibelinismului într-o asemenea accepţie este inevitabilă. Pentru ordinea ideilor pe care le expunem este important să o denunţăm. O asemenea ordine de idei ar rezulta, într-un anumit mod, lipsită de raţiunea sa suficientă acolo unde baza Statului adevărat şi a sistemului ierarhiilor lui nu ar fi în mod adecvat recunoscute în natura lor spirituală; lucru totuşi imposibil fără dezbaterea problemelor privind raporturile între principiul suveranităţii şi principiul religios în general. Tocmai aceasta este problema ghibelinismului. În ceea ce priveşte esenţa unei asemenea tendinţe, ea se clarifică suficient chiar şi numai dacă se face raportarea la perioada istorică în care ea s-a definit ca origine, la Evul Mediu, în care nu se punea deloc problema apărării dreptului unei organizaţii politice de tip secular, laic sau naţional, ca azi, cât dreptul Imperiului, lucru care atunci însemna cu totul altceva.

Conform teologiei ghibeline, Imperiul era o instituţie cu caracter şi origine supranaturală ca şi Biserica. Avea o natură sacră, aproape sacerdotală (stabilită de fapt prin intermediul unui ritual care doar prin anumite detalii era diferit de cel al consacrării episcopilor), aşa cum fusese în prima parte a Evului Mediu însăşi înscăunarea Regilor. Pe baza acestui lucru împăraţii ghibelini, exponenţi ai unei idei universale şi supra-naţionale, făcând, după o expresie caracteristică timpului, figură de *lex animata in terris*, de lege vie pe pământ, se opuneau pretenţiilor hegemoniste ale membrilor clerului; care înţelegeau să îl aibă doar pe Dumnezeu deasupra lor odată ce fuseseră regulamentar investiţi în funcţia lor; nu se opuneau acestora doar pe planul unor rivalităţi politice, cum ar dori să evidenţieze miopia istoriografică ce stă la baza obişnuitei educaţii şcolare. Competiţia politică nu a fost decât o consecinţă ocazională faţă de competiţia dintre *dignitates*, ambele revendicându-se de la planul spiritual.

Pentru realizarea personalităţii umane în Evul Mediu se făcea deosebire între calea *acţiunii* şi cea a *contemplării*, cele două căi făcând de obicei referire la Imperiu şi la Biserică. Cum se ştie, aceasta a fost şi ideea lui Dante. Ghibelinismul, în aspectul său cel mai profund, susţinea mai mult sau mai puţin că prin conceptul vieţii pământeşti ca disciplină, armată şi serviciu prestat, individul poate fi condus dincolo de sine însuşi şi poate urmări deja scopul supranatural al personalităţii umane pe căile acţiunii şi sub semnul Imperiului. Acesta era în *raport* cu caracterul sus-numit de instituţie non-naturalistă, ci „providenţială"; iar, în acelaşi raport cu care clerul şi Ordinele ascetice erau faţă de Biserică, se aflau şi cavaleria şi marile Ordine cavalereşti faţă de Imperiu. Acestea erau bazate pe o idee mai puţin politică cât non-etico-spirituală, chiar ascetică: conform unei asceze neclaustrale şi contemplative, ci războinice. În această ultimă privinţă, exemplul cel mai tipic a fost dat de Ordinul Templierilor, şi parţial chiar şi de cel al Cavalerilor Teutoni.[4]

---

[4] Aici există un caz tipic al aceleiaşi „societăţi de bărbaţi", exponente ale principiului politic în opoziţie cu principiul fizico-social de care s-a vorbit deja. În ceea ce îi priveşte în mod special pe templieri, ei aveau în plus doctrina şi iniţierea lor ezoterică, rezervată gradelor înalte, care nu trimiteau la simpla religiozitate creştină administrată de către Biserică. Despre aceasta vezi J. Evola, *Il mistero del Graal*, op. cit.

Acum, e important să avem în vedere că ghibelinismul medieval, după acelaşi criteriu, nu a făcut decât să reia o tradiţie mai veche. In alt loc ne-am ocupat exact de această temă, aducând o mulţime de mărturii.[5] Ne vom limita aici la a pune în lumină un singur aspect. *Pontifex maximus* este, cum se ştie, titlul asumat de capul suprem al Bisericii catolice. Doar că acesta fusese deja titlu regal şi imperial; astfel erau numiţi conducătorii primei Rome şi, mai târziu, împăraţii, de la Augustus mai departe, astfel că acest titlu îl găsim frecvent reluat chiar pe monedele romane. *Pontifex* înseamnă literal „făcători de poduri", sens asupra căruia sunt de acord şi autorii antici. Evident, nu era vorba de construirea unor poduri materiale, ci de de stabilirea unei legături – un „pod" simbolic – între lumea oamenilor şi lumea supranaturală. Conducătorilor le era conferită aceeaşi atribuţie. Un proverb nordic spune exact aşa: „Cine e cap să ne fie pod". Papii, intenţionând să exercite aceeaşi funcţie, au preluat acel titlu al tradiţiei imperiale romane vechi, fapt în care, într-un anumit sens, se putea vedea chiar o uzurpare. In orice caz, fie simbolul, fie funcţia „pontificală" preexistaseră creştinismului şi erau asociate intim ideii romane precreştine a suveranităţii. In cartea deja citată am arătat că ceea ce a fost propriu Romei antice a fost propriu în mod egal multor altor civilizaţii necreştine sau precreştine.

Conflictul dintre concepţia „ghibelină" şi cea a guelfilor exista deja în germen odată cu apariţia creştinismului din cauza contrastului între două concepţii generale, a căror ireconciliabilitate era foarte vizibilă în acea vreme. Una dintre ele era o concepţie dualistă caracterizată de formula „Daţi Cezarului ce este al Cezarului şi lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu", adică de o separare între instituţiile umane şi ordinea supranaturală. A doua – cea romană, se poate spune chiar tradiţională – era o concepţie ierarhică şi anume aceea că reprezentanţii oamenilor, adică capii lor erau reprezentanţii unei puteri venite de sus, pentru că – de altfel cuvintele vin de la acelaşi Sfânt Pavel – „orice putere de la Dumnezeu vine" – *non est potestas, nisi a Deo*: cu consecinţa recunoaşterii unei valori chiar spirituale, religioase, oricărei loialităţi şi oricărei discipline politice.[6] Chiar şi aici, istoriografia

---

[5] Cf. *Rivolta contro il mondo moderno*, op. cit., Partea a II-a, cap. 11.

[6] Sf. Pavel (*Scrisoarea către Romani*, XIII, 2) a scris totuşi: *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit*. Unii teologi au afirmat că nici măcar

comună a denaturat adevărul în tratarea „persecuțiilor" împotriva creștinismului. Ceea ce exponenții vechii tradiții romane, precum un Celsius și Iulian împăratul,[7] reproșau creștinilor era o doctrină anarhică: cu scuza de a aduce omagiu doar Dumnezeului suprem, ei refuzau să omagieze și persoana acelora care, în funcția lor de conducători legitimi ai oamenilor, erau reprezentanții lui, și, conform acelorași spuse ale Sfântului Pavel tocmai citat, își trăgeau din el principiul puterii lor. Aceasta echivala, pentru un Celsius, cu o adevărată impietate. Punctul de plecare era totuși o metafizică sau teologie a *imperium*-ului cu caracter non-dualist, nicidecum o „idolatrie păgână" căreia să i se contrapună veritabila „adevărată credință", cum pretinde istoriografia semnalată.

Tensiunea originară dintre cele două atitudini s-a atenuat succesiv, dar într-o primă fază, chiar și în Imperiul creștinat, în cu totul alt sens decât cel al guelfismului. De fapt, în primele secole ale erei noastre, precum și în Imperiul Bizantin, clerul era supus Împăratului nu numai în domeniul temporal și administrativ, ci și în cel teologal, dacă este adevărat că Împăratului i se supuneau adesea, pentru ultima decizie și sancțiune, formulele conciliilor.[8] Doar în Evul Mediu european preotul a nutrit ambiția nu de a fi rege, ci de a fi cel sub supunerea căruia trebuiau să fie regii. Este

---

conducătorul politic nedrept nu va înceta să fie reprezentantul lui Dumnezeu și că deci va trebui să fie ascultat. Cf. J. Donoso Cortès, *Saggio del cattolicesimo, liberalismo e socialismo* (traducere în italiană, Milano, 1854, p. 19 [Rusconi, Milano, 1972]): „Popoarele, în faptul însuși de a nu se supune în persoana principelui decât lui Dumnezeu însuși, exprimau cea mai înaltă și glorioasă prerogativă umană, aceea de a nu se supune decât jugului autorității divine".

[7] Cf. Celso, *Contro i cristiani – il discorso di verità*, BUR Rizzoli, Milano, 1989; Giuliano, *Discorso contro i Galilei*, Arché, Milano, 1973, și *Alla madre degli dèi e altri discorsi*, Mondadori, Milano, 1987.

[8] Acest raport avea să se conserve în timp în statele de rit grec-ortodox, adică așa-numita Biserică a Orientului care se reconecta direct chiar la tradiția Imperiului Bizantin. La acestea, conducătorul politic este și conducătorul suprem al comunității religioase, care are caracter național și nu se supune, în ceea ce privește chestiunile spirituale, unei autorități extrastatale, ci celei a curiei romane, așa cum se întâmplă în țările de confesiune catolică.

momentul în care, ca reacţie, a apărut ghibelinismul propriu-zis şi când antagonismul s-a reaprins, puncte de referinţă fiind acum autoritatea şi dreptul revendicate de către Sacrul Imperiu Roman.

Întorcându-ne acum la punctul de plecare, un antagonism de genul acesta devine cu totul necunoscut în adevărata sa natură când se are în vedere un concept pur politic, „laic", al Statului sau, mai rău, absolutizarea sau divinizarea acestuia. Acesta nu era deloc cazul împăraţilor ghibelini; aceasta a fost mai degrabă direcţia urmată mai întâi de Filip cel Frumos, una dintre figurile cele mai sinistre ale istoriei europene. Iar această linie, plecând de la el şi trecând prin diferite state laice cu caracter iluminist-masonic şi, până la urmă, anticlericale, duce până la acele forme „totalitare" în care religia devine tolerată, doar dacă trece în serviciul Statului, lucru ce aici echivala cu aservirea completă a spiritualului temporalului, materialului şi colectivului.

Toate acestea reprezintă o inversiune aproape diabolică a ghibelinismului, în care se recunoaşte totuşi şi un soi de reacţie de recul, un *boomerang* al polemicii antighibeline a Bisericii. Deja formula creştină „Daţi Cezarului", chiar dacă nu sancţiona insubordonarea politică, pornea totuşi de la un concept cu totul degradat şi secular al Cezarului, concept necunoscut teologiei romane a statului, şi reducea loialitatea la o simplă consimţire, aproape ca şi cum s-ar spune unei fete să-şi dăruiască, da, propriul corp, dar fără să participe cu sufletul. Iar Biserica Catolică, începând din Evul Mediu târziu, pentru a-şi asigura monopolul exclusiv în domeniul supranaturalului, s-a priceput întotdeauna mai mult în dezbrăcarea ideii politice de orice caracter spiritual, în interpretarea suveranităţii prin unicul criteriu al „dreptului natural", urmărind să aibă în state un braţ secular în serviciul său şi administratori fideli moralei catolice. Doar în măsura aceasta ea promova şi susţinea, după Contrareformă, absolutismul persoanei suveranilor care, cu toată formula „dreptului divin", erau aproape atei, îmbătaţi cum erau de ideologiile iluministe care trebuiau să netezească drumul Revoluţiei Franceze. Lucrurile nu s-au schimbat mult nici în perioada Sfintei Alianţe. Aşa numita alianţă a tronului şi a altarului a avut, de o parte şi de alta, raţiuni pur tactice, şi astfel a furnizat arme frontului anti-tradiţionalist, naţionalist şi revoluţionar.

Numai că statul secularizat, după ce a lăsat libertate Bisericii pentru tot ceea ce este spiritual, trebuia să treacă la o atitudine agresivă faţă de catolicism, pentru a nu se confunda defel cu opoziţia ghibelină; ghibelinismul, să repetăm, nu urmărise, de fapt, aservirea autorităţii spirituale puterii temporale, ci revendicase pentru stat, împotriva pretenţiei de exclusivism a Bisericii, o valoare şi un drept diferite de cele proprii unei organizaţii cu caracter pur uman şi material.

Este vorba deci de două atitudini cu totul distincte în faţa Bisericii, şi apare clar faptul că este cu totul inconvenabil să vorbim de „ghibelinism" cum este cel de astăzi, în cadrul unor simple dispute polemice anticlericale şi laico-liberale de partid. Reluarea cu adevărat a ghibelinismului ar echivala cu reluarea problemei fundamentării supreme a principiului suveranităţii în raportul său cu catolicismul în genere. Date fiind condiţiile istorice generale, nu se întrevede cum ar putea să fie pusă astăzi o problemă similară. Pentru orientare, vor fi de ajuns următoarele indicii.

Mai întâi de toate trebuie să stabilim că Statul laic, în oricare formă a sa, inclusiv cea deja indicată, a aşa-numitului „Stat etic", contrazice orice ideal politic mai înalt. Un Stat clerical sau clericalizant este totuşi, tot atât de inacceptabil.[9]

Factorul religios este un element indispensabil în concepţia despre viaţă care poate să dea formă unei mişcări reconstructive, prin dimensiunea eroică necesară acesteia. În genere, trebuie să simţim ca evident faptul că dincolo de viaţa pământeană există o viaţă mai înaltă, pentru că doar cel ce simte astfel dispune de o forţă intangibilă şi de nedoborât, doar acela va fi capabil, dacă va fi nevoie, de un sacrificiu activ şi de un avânt absolut; în cazul contrariu, sacrificiul propriei vieţi ar fi posibil doar în momente de exaltare şi de descătuşare a unor forţe iraţionale, fără să le fie dată posibilitatea unor discipline care aspiră la lumea de dincolo de individ să se justifice printr-o semnificaţie superioară. De altfel, despre acest ultim punct, s-a vorbit deja (cfr. cap. 3); nu există depăşire a soluţiilor proprii unei sociologii utilitariste şi contractualiste şi nu poate exista un climat de înaltă tensiune politică, fără o asemenea referire directă la o realitate mai mult decât umană.

---

[9] Cf. *Orientamenti*, §11 (n.î.).

Totuşi pentru o astfel de orientare o determinată confesiune religioasă ar putea conta doar ca un sprijin, doar în termenii unei acţiuni mobilizatoare. Dar în cazul catolicismului se impun rezerve precise. În ceea ce priveşte latura politică, dacă catolicismul, simţind că timpurile decisive se apropie, ar fi avut forţa să se desprindă cu adevărat din planul contingenţei şi să urmeze o linie de înaltă asceză, dacă el tocmai pe o asemenea bază, aproape într-o reluare a spiritului a ceea ce avea mai bun Evul Mediu cruciat, nu ar fi ezitat să facă din credinţă sufletul unui bloc armat de forţe compact şi inexorabil, orientat împotriva curentelor haosului, ale cedării, ale subversiunii şi ale materialismului politic al lumii actuale, desigur că nu ar fi putut să existe într-un asemenea caz nici un fel de dubiu pentru o astfel de judecată. Dar lucrurile nu stau deloc aşa[10].

Lăsând la o parte teza catolică generală relativistă, conform căreia nici un regim politic special nu poate să se considere „voit de Dumnezeu" pentru a primi astfel o recunoaştere specială, trecute fiind vremurile unui De Maistre, ale unui Bonald, ale unui Donoso Cortés, şi ale lui *Sillabo*, catolicismului i-a fost proprie o simplă acţionare cu prudenţă, o tragere de profit din diferitele situaţii evitând orice luare de poziţie prea angajantă. Totuşi în mod congenial simpatiile Bisericii nu pot să nu meargă spre un sistem politic de tip demo-liberal. Pe de altă parte, deja de mult timp catolicismul urmase teoria aşa-numitului „drept natural" care foarte puţin se pune de acord cu acela pozitiv şi diferenţiat care poate întemeia un Stat puternic şi ierarhic. În ziua de azi situaţia s-a precipitat în sensul unei cedări rapide şi impresionante a catolicismului în ceea ce el putea să aibă încă valabil, în faţa unei voinţe de a ţine pasul cu timpurile, cu „lumea modernă" şi cu „direcţia istoriei". Deja catolici militanţi, precum Maritain, reluaseră formula lui Bergson, după care „democraţia este de esenţă evanghelică" şi se străduiseră să demonstreze teza conform căreia impulsul democratic în istorie apare ca o manifestare temporală a autenticului spirit creştin şi catolic. Dar nu s-au oprit aici. În climatul aşa-numitei „deschideri spre stânga"[11] se pare că de această confirmare, nu doar intelectuali izolaţi, ci înşişi cele mai

---

[10] Cfr. *Orientamenti*, §11 (n.î.).

[11] Pe plan politic-partitic care a avut loc în 1961. Despre acela religios cu al II-lea Conciliu al Vaticanului (n.î.).

înalte ierarhii catolice nu sunt străine de a i-o fi dat chiar marxismului şi de a fi intrat în „discuţie" chiar şi cu comunismul pentru a nu pierde ocazia. Dar acum sunt departe timpurile condamnărilor categorice ale modernismului şi ale progresismului. Theilhard de Chardin cu al său catolicism modernizat faţă de scientism şi evoluţionism, este pe punctul de a fi reabilitat, cum este şi E. Buonaiuti, apostolul unei concepţii pur societare a catolicismului, şi Mounier, care în timp ce ar vrea să se opună atât capitalismului. cât şi marxismului, nu ştie să-şi ascundă simpatia pentru al doilea şi să nu deplângă faptul că nu a fost Biserica cea care să ia o iniţiativă asemănătoare cu aceea a revoluţiei proletaro-comuniste (este aceeaşi teză a lui Maritain). Şi când vedem catolicii de azi respingând „reziduurile medievaliste" ale tradiţiei lor, când cu ocazia celui de-al doilea Conciliu al Vaticanului şi în prelungirile acestuia au fost forme distructive de modernizare când se văd papi dând indicaţii la ONU – în această ridicolă asociaţie hibridă şi bastardă – aproape este indubitabilă prefigurarea unui viitor ecumen creştin[12], referitor la direcţia în care Biserica actuală apare târâtă nu pot să existe dubii, iar capacitatea ei de a furniza un oarecare sprijin unei mişcari revoluţionare-conservatoare şi tradiţionaliste trebuie negată în mod ferm. Ar trebui să ne gândim mai degrabă, la un soi de întoarcere a Bisericii la origini, sau la acel climat de prim creştinism care a prezentat efectiv caractere foarte „moderne", socialiste şi comunitare, de „comunism alb", încât a putut servi catolicilor de azi pentru a ţine pasul cu „sensul istoriei" (aşa cum subversiunea îl interpretează) ţinându-se departe de orice atitudine „reacţionară" şi, cum se spune, „integralistă".

Şi apoi dacă s-ar intenţiona să i se atribuie o intenţie tactică acestei deviaţii a catolicismului actual, aproape ca şi cum s-ar dori această deschidere doar pentru a absorbi, pentru a câştiga de partea creştinismului curentele de stânga, ar trebui să se gândească la o foarte singulară miopie a celor care teoretic ar trebui să fie mai mult sau mai puţin iluminaţi de Spiritul Sfânt în credinţa lor: pentru că premisa acestui lucru ar fi ca mişcările de stânga să aibă un caracter pur social şi economic, în timp ce în dimensiunea lor mai profundă ele implică în schimb o religie, o religie răsturnată, şi

[12] Referirea este la Paul al VI-lea care a vorbit la Adunarea Generală a ONU în 1965 (n.t.).

pentru faptul că există o învăţătură constantă a istoriei că nu se ajunge la înţelegere cu subversiunea: cine îi urmează cursul, presupunând că o manevrează pe o astfel de cale, mai devreme sau mai târziu va fi răsturnat. Situaţia lumii moderne este de aşa natură că numai nişte irresponsabili s-ar încumeta să facă experimente de acest fel chiar dacă ar trebui să fie vorba de o simplă tactică şi nu de o cedare resemnată.

Dar lăsând la o parte aceste aspecte politice sau, mai bine zis, în corelaţie cu ele, este de netăgăduit scăderea nivelului Bisericii moderne pentru faptul că ea dă mult mai multă greutate preocupărilor cu caracter social şi moralistic decât are legătură cu adevărata viaţă supranaturală, cu asceza şi contemplaţia, puncte esenţiale de referire ale oricărei forme superioare de religiozitate. Când se sanctifică un Don Bosco şi alte figuri de pe aceeaşi linie, nu suntem cu mult prea departe de spiritul protestant, conform căruia religia nu are valoare decât în termeni de serviciu social, orice interes cu adevărat transcendent fiind lăsat mai mult sau mai puţin deoparte. Şi pentru multe alte „santificări" recente, s-ar putea face consideraţii asemănătoare. De fapt, azi preocupările principale ale catolicismului par să fie un mic moralism virtuist sexual burghez şi un paternalism asistenţialist diluat: în timp ce credinţa ar fi chemată pentru a rezolva multe alte îndatoriri în aceste vremuri de criză şi ascensiune a unor forţe elementare.

Nivelul predominant al actualului catehism se poate numi parohial, şi demna contrapondere este figura ultimilor papi, preocupaţi să se facă populari, care cutreieră lumea încolo şi încoace pierzând complet acel superior prestigiu pe care doar distanţa şi imposibilitatea apropierii îl pot garanta.

Dar putem şi să nu ne oprim la aceste împrejurări, se poate pune independent de timpuri o problemă de bază care priveşte acele valori tipice care trebuie să dea formă unui determinat tip uman. Întrucât această operă formatoare este revendicată de Biserică nu mai puţin decât de orice Stat adevărat, trebuie să vedem dacă din punctul nostru de vedere nu se nasc incompatibilităţi. În ceea ce priveşte valorile indicate este oportun, de altfel, să distingem între creştinismul pur, adică evanghelic, şi catolicism şi să indicăm rezervele care se impun în ceea ce priveşte formula – de mulţi considerată, fără îndoială, acceptabilă – de „a creştiniza politica" şi „de a da o bază creştină" statului. Este evident că principiile

creştinismului pur, dacă pot avea valoare într-o largă măsură, în planul unui special tip de asceză, în domeniul politic ar exercita în schimb o acţiune care se poate numi cel puţin problematică; ar putea desigur să atenueze anumite duritǎţi ale vieţii în termenii unui soi de asistenţialism sau fraternalism mistic, dar nu să promoveze *ethos*-ul cel mai potrivit pentru cine se găseşte pe poziţii de luptă.

În realitate nu merită să ascundem antiteza existentă între pura morală creştină a dragostei, a iertării, a umilinţei, a umanitarismului mistic şi valori etico politice cum sunt acelea ale justiţiei, ale onoarei, ale diferenţei, ale unei spiritualităţi care să nu fie opusul puterii, ci căreia puterea să-*i* fie atributul normal. Preceptului creştin de a răsplăti răul cu binele se contrapune principiului de a lovi pe cel nedrept, de a ierta şi de a fi generoşi desigur, dar cu duşmanul învins, nu cu cel care rămâne în picioare, puternic în greşeala sa. Într-un orânduire virilă, pe care idealul Statului adevărat o presupune, există puţin loc pentru dragoste în sensul unei nevoi de comunicare, de îmbrăţişare, de a se umili şi de a se îngriji chiar de cine nu cere, sau nu este demn de a fi îngrijit; se pot, desigur, concepe legături de la egal la egal, dar fără nimic cu iz comunist-social şi fraternalist, ci pe bază de loialitate, de recunoaştere şi de respect reciproc, fiecare menţinându-şi propria demnitate şi o anumită dragoste pentru distanţă. Nici nu este nevoie să arătăm ce consecinţe ar exista politic dacă ar trebui să se ia în mod literal învăţăturile evanghelice cum sunt acelea care se referă la parabolele crinilor din vale şi a păsărilor cerului, împreună cu toate celelalte, mai mult sau mai puţin nihiliste, care se întemeiază pe răsturnarea valorilor terestre şi pe ideea sosirii iminente a *Regnum*-ului.

Din punct de vedere istoric creştinismul pur, aşa cum se ştie, a fost în largă măsură temperat şi rectificat în catolicism prin asocierea şi asimilarea de principii de origine diferită, mai ales romană şi clasică, ceea ce apare chiar în domeniul teologic în cazul tomismului, care ar fi de neconceput fără aristotelism. Chiar acestui lucru i se datorează faptul că în trecut, şi mai ales în Evul Mediu, Biserica romană a putut să exercite o anumită influenţă tradiţională formatoare. Dar cu toate acestea nu s-a ajuns, nici nu se putea ajunge, până la punctul de a neutraliza în întregime fondul originar al religiei creştine; şi în catolicismul cel mai bun subzistă un reziduu care este suficient ca să confere trăsături ambigue,

problematice, oricărui ideal de „Stat creştin" şi „politică creştinizată". Un dualism, referitor la aceasta, va prejudicia întotdeauna sinteza proprie concepţiei ghibeline şi tradiţiei universale arătate, în care o asemenea concepţie intră; nu pentru că – şi este foarte important să relevăm aceasta – valorile creştine sunt „prea înalte" pentru viaţa reală, ci din cauza specialei lor naturi care doar în parte, şi în compromisul deja propriu formulei „Daţi Cezarului", permite o asumare spirituală a valorilor politice.

Aceasta, din punct de vedere al principiilor. Dacă în plus se consideră funcţia pe care catolicismul o are în partidele militante actuale în tipul de democraţie creştină deschisă spre stânga, nivelul moralistic-burghez şi parohial arătat la care practic se reduce catolicismul ca „îngrijire a sufletelor" şi reprobabila modernizare a Bisericii, este evident că se impune o distanţare de catolicism dacă este vorba de concepţia despre lume şi stilul de viaţă pentru care trebuie să ne decidem. Pentru acestea, de fapt, va trebui să fie suficientă referirea la o realitate şi la o ordine transcendentă, la un dincolo care nu e doar uman şi care să conteze în termeni de simplă existenţă terestră individuală; referire, care nu va trebui să favorizeze evaziuni pietiste şi alibiuri umanitare, ci va trebui să servească pentru altoirea unei alte forţe pe forţe umane, pentru a atrage o invizibilă consacrare a unei lumi noi alcătuită din bărbaţi şi conducători de bărbaţi. Dacă catolicismul, în general, poate să conteze în aceşti termeni, sau invers, dacă pentru a ajunge până acolo încât anumite categorii de oameni să aibă nevoie de catolicism şi să nu se resimtă de factorii lui negativi pe care i-am semnalat, ghibelinismul nu va fi nevoit să ia poziţie contra acestei religii speciale ajunsă să predomine în Occident şi care are rădăcini puternice în Italia.

Totuşi, aceasta priveşte exclusiv o problemă personală a fiecărui individ în parte şi, tocmai în cazul ţării în care trăim, are o justificare în lipsa unei tradiţii istorice concrete de oameni şi de grupuri care să fi fost şi să fie apărătorii unei doctrine ghibeline precise, în termeni nelaici şi neliberali arătaţi mai înainte.

Azi în Italia se pare că unele grupuri mici nu au fost insensibile la problema arătată la început, aceea de a integra acele aspecte ale catolicismului, care au fost susceptibile de aceasta, în cea mai vastă realitate a tradiţiei (este misiunea pe care a indicat-o R. Guénon, chiar necrezând deloc – cum ne-a mărturisit personal – în realizarea ei); în paralel aceste elemente înclină pentru reluarea

unei linii de gândire analoage aceleia care i-a dus pe unii catolici ai altor timpuri să apere ideea Autorității și a ordinii, să combată ideile revoluționare. Referitor la aceasta trebuie totuși să ne exprimăm două îndoieli precise.

Prima privește planul doctrinal, și se referă la faptul că la aceștia este aproape întotdeauna de acuzat o inversiune a modului legitim de a acționa: în loc să se plece de la Tradiție ca de la o realitate supraordonată, se face exact opusul, se asumă ca bază și ca element primar catolicismul înțeles în pretenția-sa exclusivă de a fi unica religie adevărată revelată și se încearcă a-l pune în valoare prin ciudate referiri la una sau la alta dintre ideile tradiționale, religie folosită ca un mijloc și aproape ca un ingredient, punând astfel universalul în serviciul particularului. O asemenea perversiune trebuie în mod hotărât denunțată[13].

În al doilea rând aceste elemente, chiar dacă ar acționa just în domeniul doctrinal, ar trebui să-și dea bine seama de caracterul deloc „privat" al inițiativelor lor. Pentru ca să poată fi luate în serios, încât să ducă la modificarea a ceea ce am spus negativ în paginile precedente, ar fi nevoie ca inițiativele să fie luate nu de ele, ci de ierarhiile superioare ale Bisericii investite de autoritate. Dar, evident, nu este cazul, direcția luată de Biserică, fiind, așa cum s-a spus, descendentă și antitradițională, aceea a unei modernizări și a unei pactizări cu lumea modernă, cu democrația, cu socialismul, cu progresismul și cu tot restul. Astfel aceia nu sunt prin nimic autorizați să vorbească în numele catolicismului, care lor, unor ipocriți, nu le dă nici o atenție și să încerce să-i atribuie acea demnitate pe care el o refuză. „Biserica eternă", de la care unii vor să se revendice, deosebind-o de cea reală care acționează în istorie, nu este decât o divagație, nu scutită de nuanțe eretice.

---

[13] Doar pentru că acest caz este tipic pentru o asemenea inversiune (pentru că altfel cine a făcut o asemenea aserțiune este o nulitate, în plus de rea-credință), într-o revistă a elementelor în chestiune, *Adveniat Regnum*, s-a afirmat că succesul limitat în Italia pe care l-ar avea tradiționalismul nostru ar deriva din faptul că „s-a căutat tradiția în afara Tradiției". „Tradiția" cu majusculă ar fi natural catolicismul. Dacă ne amintim bine, păcatul orgoliului intelectual este printre cele mai stigmatizate de creștini: tocmai el stă la baza unor asemenea înfumurări.

Astfel, când nu se are în vedere cât în mod personal sau pragmatic o credință dată poate conta pentru individ, ci se are în vedere o mișcare, a urma un drum autonom abandonând Biserica destinului ei, dată fiind actuala ei incapacitate de a da o consacrare oficială unei adevărate mari Drepte tradiționale și supertradiționale, este regula care se impune, după părerea noastră, pentru rațiuni fie intrinseci, fie contingente.

Dacă ne-am hotărî, într-un astfel de sens, ar trebui totuși să avem în vedere că în epoca actuală este mai mare ca niciodată pericolul ca, în cazul în care, dacă lumea politică face recurs la forțe care de obicei sunt trezite de religii, acestea sunt degadate în scopul creării unui soi de mistică în jurul unor lucruri care, în esența lor, rămân cu totul profane: pentru care există exemple cuoscute și reprobabile, pe linia „totalitarismului". Noi am denunțat deja clar diferența existentă între cazul în care o realitate umană primește o consfințire spirituală, care îi schimbă natura, și cazul în care ea, în schimb, se substituie spiritualului, uzurpându-i locul și dreptul. Chiar ținând ferm la aceasta, pericolul, arătat acum, trebuie înfruntat pentru că nu există o altă alegere: așa cum am spus în mod repetat, un stat care nu are o dimensiune spirituală și o legitimare de sus nici măcar nu se poate numi Stat și se găsește în condiția lipsei de apărare în fața tuturor argumentelor avansate de polemica rațională, revoluționară, societară și subversionistă. Problema de rezolvat este deosebit de îndrăzneață, dat fiind că în ziua de azi continuitatea liniilor dinastice, în general, tradiționale, s-a frânt și, în cazul unei orientări pur ghibeline, trebuie să se pornească de la o idee pură, fără baza unei factualități istorice nu foarte îndepărtate.

Ca și în multe alte domenii, și în acesta va fi deci necesar să ne mulțumim cu soluții provizorii. Pe de o parte va trebui să ținem ferm la principiile riguros formulate; pe de alta practic, ar fi trebuit de mult să le urmăm și să le facem să conteze chiar și în cazul în care pentru moment baza pe care o au acum, să fie mai mult sau mai puțin inadecvată – așa cum se întâmplă, în sediu instituțional, în cazul unui interimat sau al unei regențe: simbolul rămâne, se păstrează prestigiul și autoritatea sa, primește recunoaștere, chiar dacă pentru moment nu există cine să îl încarneze din plin și conducătorul regal are doar o funcție vicariantă. În cazul

nostru, referirea priveşte, în general, centrul spiritual de gravitaţie al unui organism politic; ar fi vorba de a-i defini şi a-i recunoaşte demnitatea şi funcţia în termeni arătaţi mai înainte aşteptând ca, în circumstanţe determinate, el să ajungă la o efectivă actualizare. Aceasta a corespuns în istorie mereu unui fapt misterios, de natură nu doar umană, fapt pe care o dispoziţie generală dată şi un climat colectiv dat pot desigur să-l favorizeze dar niciodată să-l determine.

11. Realism – Comunism – Anti-burghezie

Unul din motivele pentru care astăzi vedem anumiți intelectuali simpatizând în mod paradoxal cu comunismul (în mod paradoxal, pentru că se știe ce rol are în comunism disprețul pentru tipul intelectualului autentic) se leagă de tema anti-burgheziei pe care comunismul și-a însușit-o. Printre altele comunismul și-ar dori să reprezinte devansarea „erei burgheze" chiar și în sensul de îndreptare către un nou realism, dincolo de subiectivism și de individualism, de cultul romantic al Eului și de variantele retoricii idealiste. Aceste instanțe, atunci când nu ne dăm seama de perspectiva materialistă și exclusiv economică în care sunt valorificate în timpul comunismului, exercită o anumită influență asupra intelectualilor amintiți.

Este clar că în epoca actuală multiple procese acționează tocmai într-o astfel de direcție, care avusese deja manifestări caracteristice chiar după primul război mondial – se poate aminti, în Germania, de curentul *Neue Sachlichkeit*, sau noua obiectivitate[11], în Franța de curentul care, încă de pe atunci cu tendințe comuniste, se îndrepta către *Esprit Nouveau* și care a exercitat o influență ce nu trebuie neglijată mai ales în domeniul arhitecturii. Astăzi, în anumite medii, comunismul se solidarizează cu astfel de cerințe; fapt pentru care nu este de mirare că unii intelectuali lipsiți de principii și care din comunism – cunoscut doar de departe și în teorie – nu sesizează semnificația ultimă și contaminatoare, aderă la acesta crezând că astfel se situează pe poziții avangardiste.

Astfel se face o mare confuzie. De fapt, se admite că, în sine, lozinca anti-burgheziei are un motiv de a exista. Nu este vorba atât de burghezie ca clasă socială, cât despre despre ceea ce i se opune; există o întreagă lume intelectuală, o artă, un fel de a fi, o concepție

[11] Despre *Neue Sachlichkeit*, cfr. J. Evola, *Cavalcare la tigre*, cit., §17. [Cfr. și J. Evola, *Scritti sull'arte d'avanguardia*, îngrijită de Elisabetta Valento, Fundația J. Evola, Roma, 1994].

generală asupra existenței care, formate în secolul al XIX-lea în paralel cu revoluția Stării a Treia, se prezintă acum ca ceva dezagregat, golit de conținut, expirat. Depășirea fermă a acestora ar constitui cu siguranță una din condițiile pentru a trece peste actuala criză a civilizației.

Astfel sunt destul de periculoase acele veleități de reacție împotriva aspectelor mai îndrăznețe ale subversiunii mondiale, care nu se referă decât la idei, deprinderi și instituții din era burgheză. Aceasta înseamnă a procura arme adversarilor. Mentalitatea burgheză și spiritul burghez cu conformismul său, la care se adaugă trăsăturile psihologice și romantice, cu moralismul și preocupările sale pentru o viață banală și sigură în care materialismul fundamental se compensează cu sentimentalismul și cu retorica marilor cuvinte umanitare și democratice – toate acestea, nu pot avea decât o existență artificială, periferică și precară, oricât de tenace ar fi supraviețuirea lor din inerție în ample straturi sociale ale multor țări din așa-zisa „lume liberă". Deci considerăm drept sigur că a reacționa în numele idolilor, al stilului de viață și al mediocrelor valori ale lumii burgheze, ca în cazul majorității susținătorilor așa-ziselor „partide de ordine" contemporane, înseamnă pierderea deja din start a bătăliei.

Dar, cum burghezia din punct de vedere social în precedentele civilizații tradiționale a constituit un fapt intermediar, având deasupra ei aristocrația războinică și politică și dedesubt „poporul" simplu, există astfel o dublă posibilitate – una pozitivă, cealaltă negativă – de a depăși burghezia în general, sau de a se împotrivi tipului burghez, civilizației burgheze, spiritului burghez și valorilor burgheze.

Prima posibilitate corespunde unei direcții care merge și mai jos de atât, înspre o sub-umanitate colectivizată și materializată, în sensul unui realism de tip marxist: valori sociale și proletare împotriva așa-zisului „decadentism burghez". Se poate imagina o lichidare a tot ceea ce are legătură cu lumea convențională, subiectivistă și „irealistă" generic burgheză, care duce nu deasupra, ci dedesubtul idealului normal al personalității: este chiar cazul în care punctul de sosire este omul-masă, „colectivul" ideologiei sovietice, în cadrul profund mecanizat și lipsit de suflet de care se leagă în mod inseparabil și evident. Rezultatul unei astfel de lichidări a lumii burgheze nu poate fi decât o ulterioară regresie. Este exact opusul a ceea ce a fost în marile civilizații tradiționale

sau, cum ar spune Goethe, „obiective", în cadrul cărora s-a manifestat de asemenea anonimatul și disprețul față de individ, însă pe fondul unor valori superioare, eroice, transcendente.

De asemenea, dacă necesitatea unui nou realism este justă, este evidentă greșeala celor care nu consideră reale în sens complet decât treptele inferioare ale realității. Aceasta tocmai are loc acum, când realismul se formulează doar în termeni economici (cum se întâmplă în comunism). Dar același lucru este valabil și pentru anumite tendințe care s-au verificat în artă sau în filozofie, sprijinind, pe o linie anticonformistă față de actuala societate, mișcările de stânga. Una din aceste tendințe s-a materializat în neo-realism, iar cealaltă este cea a existențialismului extremist ce se leagă de Sartre și de mediul său. Aici „existența" se identifică cu laturile sale cele mai mizere, este o existență desprinsă de orice principiu superior, absolutizată și valorificată în sine, în realitatea sa plină de neliniște și lipsită de lumină. De altfel, nu doar pe această cale s-a ajuns la acest nivel. Existențialismul amintit își are, de exemplu, contraponderea în psihanaliză datorită aspectului său de doctrină care consideră ca fapt ireal principiul conștient și suveran al persoanei, și ca fapt real partea irațională, inconștientă, colectivă și întunecată a ființei umane; astfel, orice însușire superioară este considerată derivată și dependentă, la fel cum la nivelul societății și al civilizației marxismul se străduiește să prezinte drept simplă „suprastructură" tot ceea ce nu se rezumă la procesele sociale și economice. Acolo unde existențialismul proclamă primatul „existenței" față de „esență", în loc să admită că existența capătă un sens doar când se leagă de ceva din afara ei, în mod clar ne situăm pe aceeași linie de gândire. Există deci un paralelism perfect și clar între aceste curente intelectuale și cele politico-sociale revoluționare, deoarece este vorba de manifestarea dominației individuale chiar a ceea ce în cadrul dominației sociale și istorice se manifestă ca mutare subversivă a puterii către mase, ca o înlocuire a superiorului cu inferiorul, ca anulare a oricărui principiu de suveranitate care nu provine de jos. „Realismul" existențialist și psihanalitic, împreună cu alte tendințe de acest fel, face trimitere la o imagine umană care în individ reflectă chiar astfel de raporturi, prezentându-se deci mutilată, deformată, subversivă. Simpatizarea cu curentele sociale de stânga, a multor intelectuali cu astfel de tendințe, chiar atunci când conducătorii politici ai

acestor curente nu împărtăşesc astfel de simpatii, este deci efectul unui fel de similitudini[2].

Totuşi există şi posibilitatea opusă – vrem să spunem că se poate concepe o exigenţă realistă şi o luptă împotriva spiritului burghez, a individualismului şi a idealismului fals, mult mai ferme decât în curentele de stânga, dar îndreptate în sus şi nu în jos. După cum s-a spus într-un capitol precedent, această posibilitate diferită se leagă de o reluare a valorilor eroice şi aristocratice atunci când sunt privite cu naturaleţe şi claritate, fără retorică şi cuvinte mari: în retrospectivă, aspecte tipice ale lumii romane şi romano-germanice, care au dat deja exemplul unor astfel de valori. Se poate menţine distanţa faţă de ceea ce are doar caracter uman şi mai ales subiectivist, se poate dispreţui conformismul burghez, egoismul şi moralismul sau mărunt, se poate personaliza stilul unei impersonalităţi active, se poate prefera ceea ce este esenţial şi real în sens superior, eliberat de negura sentimentalismului sau de suprastructurile intelectualiste – toate acestea însă *stând în picioare*, surprinzând evidenţa a ceea ce în a trăi trece dincolo de a trăi şi extrăgând din aceasta principii precise pentru a acţiona şi pentru a se comporta.

Toate acestea, chiar într-un sens antiburghez, nu fac jocul lumii comuniste, ci dimpotrivă; constituie premisa pentru apariţia oamenilor noi şi a profilurilor de conducători capabili să creeze adevărate bariere împotriva subversiunii mondiale, în paralel cu conturarea unui nou climat, care îşi va găsi manifestări deosebite şi în termenii generali ai culturii şi ai civilizaţiei.

Este deci foarte important să deosebim cu exactitate în cadrul opoziţiei lor cele două posibilităţi sau direcţii ale comportamentului antiburghez amintite. Este de asemenea important să le deosebim mai ales când este vorba de Italia. Deja fascismul îşi însuşise formula antiburgheză şi optase pentru reînnoire, al cărei principiu ar fi dorit să-l constituie, pentru apariţia unui individ nou care să se detaşeze de modul burghez de a gândi, de a simţi şi de a se comporta. Din păcate, a fost unul din cazurile în care fascismul s-a oprit la formulă, iar ceea ce în cadrul unei asemenea mişcări, în pofida tuturor lucrurilor, a rămas burghez, sau a devenit burghez prin contaminare, a constituit una din cauzele slăbiciunii sale. În ceea ce priveşte actualitatea, cu mici excepţii chiar comunistul

---

[2] Cfr. *Orientamenti*, §9 (n.i.).

nostru nu este în fond decât burghezul de pe stradă (Lenin de altfel a recunoscut că proletarul, lăsat în voia lui, tinde doar să devină burghez), în acelaşi fel în care falsul creştin şi democrat-creştinul nu sunt decât burghezul din templu. Chiar şi cei care se declară monarhişti, în principiu nu pot concepe decât un Rege de tip burghez. Cel mai mare rău al Italiei îl constituie încă burghezul: burghezul-preot, burghezul-ţăran, burghezul-muncitor, burghezul-"domn", burghezul-intelectual: nişte rămăşiţe, substanţă fără formă, în care nu mai există nici un „sus" nici un „jos". La o parte cu toate acestea, ar trebui să fie lozinca. Doar dacă aceasta va putea fi urmată, nu va mai predomina mişcarea conformă celeilalte direcţii, *cealaltă* direcţie[3].

* * *

După ce s-a vorbit despre intelectuali şi despre realism, ar mai trebui precizat un lucru. S-a amintit faptul că simpatizarea anumitor intelectuali cu comunismul are un caracter paradoxal, deoarece comunismul disprețuiește tipul intelectualului ca atare, care în concepția comunistă aparține în mod esențial lumii detestatei burghezii. Astăzi, o astfel de atitudine poate fi împărtăşită şi de cei din tabăra opusă comunismului. Ne putem opune oricărei supraevaluări a culturii şi a intelectualităţii, având în vedere semnificaţia lor în lumea contemporană. Cultul pentru acestea, definirea prin ele a unei clase superioare, a unei aristocraţii – „aristocraţia gânditoare" care ar fi cea adevărată, ce înlocuieşte legitim formele precedente, *élite* şi nobilimea – reprezintă un prejudiciu caracteristic al epocii burgheze în sectoarele sale umanist-liberale. Însă adevărul este că această cultură şi intelectualitate nu sunt decât produsul unei disocieri şi neutralizări faţă de o totalitate. Datorită faptului că acest aspect a fost sesizat, anti-intelectualismul a avut o pondere importantă în ultimul timp, ca o reacţie aproape biologică ce de prea multe ori a urmat direcţii greşite sau, cel puţin, problematice.

Totuşi nu ne vom mai opri asupra acestui ultim lucru tratat deja cu altă ocazie, când s-a vorbit de confuzia antiraţionalismului[4]. Aici trebuie evidenţiat doar faptul că există un al treilea termen de referinţă dincolo de intelectualism şi de anti-intelectualism, cu

---

[3] Cfr. *Orientamenti*, §10 (n.î.).

[4] Cfr. *L'arco e la clava*, cit., cap.7.

privire la devansarea „culturii" de tip burghez. Acesta este *concepția asupra lumii* – în germană *Weltanschauung*. Concepția asupra lumii nu se bazează pe cărți, ci pe o dispoziție interioară și pe o sensibilitate cu un caracter nu dobândit, ci înnăscut. Este vorba în special de o dispoziție și de o atitudine, nu de teorie și de cultură, care nu privesc doar planul mental ci și pe cel al simțirii și al voinței, care îmbogățesc caracterul, se manifestă în reacții ce au siguranța instinctului, care dau claritate unui anumit sens al existenței.

În mod normal, concepția asupra lumii, mai mult decât un lucru individual, provine dintr-o tradiție, este efectul *organic* al forțelor cărora un anumit tip de civilizație le datorează propria formă; în același timp, *a parte subiecti*, aceasta se manifestă ca un fel de „rasă internă", ca o structură existențială. În orice civilizație, alta decât cea modernă, o astfel de „concepție asupra lumii" și nu o „cultură", pătrundea adânc în păturile cele mai diferite ale societății. Și unde cultura și gândirea conceptuală au fost prezente, nu au avut totuși întâietate; rolul lor a fost acela de simple mijloace de expresie, de instrumente în slujba concepției asupra lumii. Nu se considera că „o gândire pură" trebuie să dezvăluie adevărul și să ofere sensul existenței; însă rolul gândirii era tocmai acela de a clarifica ceea ce se deținea deja și ceea ce preexista ca sens și evidență directă, înaintea oricărei speculații; rezultatele gândirii aveau deci doar valoare de simbol, de semn indicator – în acest sens expresia conceptuală neavând un caracter privilegiat față de alte posibile forme de expresie. În civilizațiile anterioare acestea erau constituite mai degrabă de imagini evocatoare, de simboluri în sens propriu, de mituri. Astăzi lucrurile pot sta altfel, dată fiind exagerata cerebralizare a omului occidental. Contează totuși să nu se confunde esențialul cu accesoriul, ca raporturile amintite să fie recunoscute și menținute, sau ca, acolo unde „cultura" și „intelectualitatea" sunt prezente, acestea să aibă rol doar de instrument și de expresie față de ceva mult mai profund, adică față de concepția asupra lumii. Și concepția asupra lumii poate fi mai profundă la o persoană fără vreo instruire anume decât la un scriitor, la un soldat, la cel cu origini aristocratice și la țăranul devotat pământului decât la intelectualul burghez, la „profesor" sau la ziarist.

Cu referire la toate acestea Italia se află încă de mai mult timp într-o poziție foarte defavorizată, pentru că cel care deține

autoritatea, care domină în presă, în cultura academică şi în critică, organizând adevărate masonerii monopolizatoare, este chiar tipul inferior al intelectualului, care nu are nici o tangenţă cu spiritualitatea, cu integritatea morală umană, cu gândirea bazată pe principii solide[5].

„Cultura", în sens modern, încetează să mai fie un pericol doar atunci când cel ce se foloseşte de ea deţine deja o concepţie asupra lumii. Doar atunci vom fi activi faţă de aceasta: tocmai pentru că atunci vom deţine o formaţie interioară cu rol de ghid sigur faţă de ce poate fi asimilat şi ce trebuie respins – cam aşa cum se întâmplă în cadrul tuturor proceselor diferenţiate de asimilare organică.

Toate acestea sunt destul de clare dar nu au fost recunoscute în mod sistematic de către gândirea liberală şi individualistă; şi printre aspectele nefaste specifice „culturii libere" aflată la îndemâna oricui şi susţinută de o astfel de gândire, se numără faptul că, pe această cale, multe minţi lipsite de capacitatea de a distinge în baza unei judecăţi corecte, multe minţi fără formaţie proprie, fără o „concepţie asupra lumii", sunt total dezarmate spiritual în faţa influenţelor de orice fel. Această situaţie periculoasă, lăudată ca fiind o cucerire şi un progres, pleacă de la o premisă care este exact opusul adevărului: se presupune că omul modern, spre deosebire de cel din epocile precedente, zise şi „obscurantiste", este matur din punct de vedere spiritual, capabil deci să decidă şi să acţioneze (este chiar premisa „democraţiei" moderne în polemica sa împotriva tuturor principiilor autoritare). Aceasta este pură infatuare: niciodată nu a existat, ca în epoca modernă, o asemenea pondere a oamenilor diformi în interior, care datorită acestui fapt sunt deschişi oricărei sugestii şi intoxicări ideologice, încât să devină, deseori chiar fără a bănui câtuşi de puţin, subjugaţi de curentele psihice şi de manipulările proprii mediului intelectual, politic şi social în care trăiesc. Dar despre acest subiect ar fi mult de discutat[6].

Aceste referiri succinte la „concepţia asupra lumii" completează datele problemei prezentate, vorbind despre noul realism, deoarece indică nivelul la care această problemă trebuie pusă şi rezolvată, în sensul anti-burgheziei, neputând exista nimic mai grav decât o reacţie

---

[5] În legătură cu aceasta, despre „ prostia inteligentă", Cfr. *L'arco e la clava*, cap. 14.

[6] Cfr. J. Evola, *I „placebo"*, Fundatia J. Evola, Roma, 1986 (n.î.e.).

intelectuală împotriva intelectualismului. Dacă lucrurile se vor clarifica, va rezulta că, dincolo de orice „cultură", „concepția asupra lumii „este cea care trebuie să unească sau să despartă, trasând frontiere de netrecut ale sufletului; că și în cadrul unei mișcări politice aceasta reprezintă elementul principal, deoarece numai o concepție asupra lumii poate să cristalizeze un anumit tip uman și prin urmare să confere nota specifică unei anumite comunități.

Însă în cadrul comunismului au existat cazuri în care ceva a început să pătrundă până la o asemenea profunzime. Pe drept cuvânt, un om politic contemporan a vorbit despre o schimbare internă și profundă, ce se manifestă aproape ca o obsesie, la cei care aderă într-adevăr la comunism; modul acestora de a gândi, și de a acționa apare transformat. După părerea noastră, este vorba mai degrabă, de o alterare și o contaminare fundamentală a ființei umane: *dar aceasta atinge, în cazurile prezentate, nivelul realității existențiale*, ceea ce nu se întâmplă deloc la cei care reacționează plecând de pe poziții burgheze și intelectualiste. Posibilitatea acțiunii revoluționar-conservatoare depinde în esență de măsura în care în aceleași condiții poate acționa ideea opusă, adică ideea tradițională, aristocratică, anti-proletară – astfel încât să facă loc unui nou realism și să contureze, acționând ca o concepție despre viață, un tip specific de om antiburghez, ca substanță celulară a unei noi *élite*, dincolo de criza oricărei valori individualiste și irealiste.

12. Economie şi politică. Corporaţii – Unităţi de lucru

În capitolul 6 s-a spus că înlăturarea demoniei pe care o exercită economia în lumea occidentală modernă constituie una dintre principalele premise pentru întoarcerea la o stare generală normală; în acest sens a fost indicată, pe scurt, transformarea necesară a comportamentului interior. În stadiul actual al lucrurilor însă, din cauza accelerării forţelor care în domeniul economic tind să ne îndrepte tot mai în jos, nu se poate conta doar pe factorii interni, chiar dacă aceştia vor rămâne cu adevărat decisivi. În plus trebuie luate în calcul acele mijloace prin care economia poate fi frânată şi ordonată şi prin care să se limiteze factorii de dezordine şi de subversiune apăruţi în cadrul celei mai recente evoluţii a acesteia.

Este destul de clar faptul că astăzi nu se poate ajunge aici printr-un proces spontan. O intervenţie politică este indispensabilă. Premisele fundamentale sunt următoarele: *Statul*, întruparea unei idei şi a unei puteri, *constituie o realitate superioară lumii economiei* – şi în al doilea rând: *primatul instanţei politice faţă de cea economică* şi putem spune şi faţă de cea economico-socială. În ceea ce priveşte cel de-al doilea punct, după cele ce s-au spus mai înainte nu va mai fi necesar să precizăm că în concepţia tradiţională instanţa politică se legitimează prin valori spirituale şi supraindividuale. Statul este cel care trebuie să confere acestor valori sensul pe care ele trebuie să-l aibă în cadrul unei orânduiri globale normale, realizând astfel ideea de „justiţie" în sens superior.

Acestea fiind spuse, trebuie să menţionăm că un prim pas spre normalizarea economiei este depăşirea politicii de clasă care constituie principala cauză a dezordinii şi crizei acestor timpuri. În acest scop nu este necesar să pornim în căutarea unor idei noi; şi în acest caz este suficient să apelăm la patrimoniul tradiţional, care oferă deja în cadrul *principiului corporativ* ideea conducătoare,

care dacă este adaptată corect poate constitui şi astăzi cel mai important punct de referinţă[1].

Spiritul fundamental al corporatismului era cel al comunităţii de lucru şi al solidarităţii productive care se sprijineau în principal pe ideea competenţei, a calificării şi a ierarhiei naturale; toate acestea aveau în comun stilul impersonalităţii active, al dezinteresului, al demnităţii. Aceste lucruri s-au văzut foarte clar în cadrul corporaţiilor medievale meşteşugăreşti, în cadrul breslelor comerciale şi în *Zünften*; dacă ne întoarcem şi mai mult în timp avem exemplul vechilor corporaţii profesionale romane. Acestea, după o expresie caracteristică, erau constituite după *exemplum reipublicae*, adică după imaginea unui Stat, şi cu aceleaşi denumiri (de exemplu de *milites* sau *milites caligati* pentru simplii corporaţi faţă de *magistri*) reflectau la nivelul lor organizarea militară. Cât despre tradiţia corporativă care a înflorit în Evul Mediu romano-germanic, o deosebită importanţă a avut-o calitatea de fiinţe *libere* a membrilor corporaţiilor, mândria fiecăruia dintre ei de a face parte din aceste corporaţii; dragostei pentru muncă, considerată nu doar ca simplu mijloc de câştig ci ca artă şi ca mijloc de expresie a propriei vocaţii, străduinţei meşterilor, le corespundeau şi competenţa, grija, ştiinţa meşteşugarilor, efortul lor pentru întărirea şi ridicarea întregii unităţi corporative, stăpânirea eticii şi legilor de onoare pe care aceasta le deţinea[2]. Problema capitalului şi a proprietăţii mijloacelor de producţie aproape că nici nu se punea, atât era de naturală colaborarea diferitelor elemente ale procesului productiv pentru realizarea scopului comun. De altfel era vorba de corporaţii care deţineau propriile instrumente de producţie pe care nimeni nu se gândea să le monopolizeze în scopul exploatării şi care nu depindeau de o finanţare din afara muncii. Camăta „banilor lichizi" şi fără rădăcini – echivalentul de astăzi al uzului bancar şi financiar al capitalului – era considerată sarcina evreilor şi lăsată în grija acestora, nu condiţiona absolut deloc sistemul.

---

[1] Cfr. *Orientamenti*, §6 (n.î.e.).

[2] Li se va părea ciudat contemporanilor noştri că printre aceste principii a funcţionat, până la un anumit moment, condamnarea a tot ceea ce corespunde publicităţii moderne cu înşelătoriile sale, deoarece era considerat un mijloc incorect de a-i doborî pe concurenţi, care trebuiau însă să fie combătuţi prin atragerea în mod cinstit a cumpărătorului prin produse de cea mai bună calitate.

Că toate acestea corespund unei situaţii normale şi că problema se reduce la căutarea unor mijloace şi condiţii care să valorifice din nou în epoca modernă, zdruncinată de „revoluţia industrială" (în paralel cu cea de-a treia Stare şi cu acapararea de către evrei a economiei), ideile fundamentale ale organizării corporative – ar trebui să apară destul de clar fiecărei persoane cu putere de discernământ. Pentru aceasta lucrul cel mai important este, desigur, înlăturarea politicii de clasă. Acelaşi scop şi-l propusese şi corporatismul fascist, scop realizat incomplet în două privinţe. În primul rând pentru că în cadrul acestuia a subzistat ideea-bază a unei duble alianţe în afara întreprinderilor, aceea sindicală a lucrătorilor şi aceea a angajatorilor: sindicatele au fost recunoscute în continuare ca organizaţii de clasă, cu toate că, după aşa-zisa deblocare a Confederaţiei Generale a Muncii, acestea au fost împărţite şi repartizate în funcţie de diferitele corporaţii. În al doilea rând, în cadrul corporatismului fascist, unitatea muncii nu a fost reconstituită în locul în care a fost distrusă de înşelătoriile capitaliste pe de-o parte, şi de marxism pe de altă parte, adică *în interiorul fiecărei întreprinderi sau complex de întreprinderi*, ci în exteriorul lor, în cadrul unui sistem birocratic-statal, cu organe care adesea se reduceau la simple suprastructuri greoaie[3].

Legislaţia naţional-socialistă germană a muncii, în această privinţă, s-a apropiat în cea mai mare măsură de acest scop, deoarece a conştientizat că ceea ce conta mai ales era chiar realizarea în *interiorul întreprinderilor* a solidarităţii organice dintre forţele conducătoare întreprinzătoare şi cele ale muncii, provocând o redimensionare care a oglindit într-o oarecare măsură spiritul corporatismului tradiţional mai sus amintit. Într-adevăr, directorii întreprinderilor dintr-un astfel de sistem german şi-au asumat statutul şi responsabilitatea de „şefi" (*Betriesbführer*), iar personalul calificat de „suită" a celor dintâi (*Gefolgschaft*), în cadrul unei solidarităţi garantate şi protejate de diferite măsuri, şi cu o punere în evidenţă a momentului etic: atât directorului cât şi muncitorului i se cere să se ridice dincolo de interesul pur individual (maximul profit şi plus-valoare economică în cazul primului, salariul maxim fără a ţine cont nici de situaţia întreprinderii, nici de cea a ţării sau de cea globală, în cazul celuilalt), deci şi de limitare a interesului pur

---

[3] Cfr. J. Evola, *Fascismo e Terzo Reich*, cit. Partea I, cap. 9 (n.î.e.).

economic (printre altele, în cazul unor eventuale neînţelegeri funcţiona un aşa-zis „tribunal de onoare"). Astfel în perioada rapidei refaceri economice după cel de-al doilea război mondial, s-a putut spune despre muncitorii germani că „lucrau cu acelaşi spirit de sacrificiu ca soldaţii"; în ciuda condiţiilor grele de viaţă, au fost aproape inexistente grevele pentru revendicări salariale, în timp ce o largă marjă de liberalism şi de non-protecţionism punea la încercare iniţiativa responsabilă a fiecărui şef de întreprindere care intenţiona să se afirme. Dar experienţe organic-corporative au fost făcute şi în Austria, în Spania şi în Portugalia[4].

Condiţiile elementare pentru refacerea situaţiei de normalitate amintite, sunt deci pe de-o parte (în jos) *deproletarizarea* muncitorului, pe de alta (în sus) eliminarea tipului capitalistului inferior, simplu beneficiar parazitar de profituri şi dividende, străin de procesul productiv[5]. În această privinţă, s-a vorbit pe drept despre o dublă dezertare a capitalistului în ultima vreme. Într-o primă etapă din capitalistul-antreprenor s-a desprins capitalistul strict finanţator sau speculant, străin de direcţia tehnică a întreprinderilor controlate de el, şi care nu mai este prin urmare centrul efectiv şi personal în ansamblul muncii; în cea de-a doua etapă s-a ajuns chiar la tipul capitalistului care nu mai este nici măcar speculant ci cel care se limitează la a încasa dividende, cel care de-abia dacă ştie de unde-i provin acestea şi pe care le foloseşte pentru o uşuratică viaţă mondenă. Este evident că împotriva acestor categorii agitatorii au şanse de câştig; dar nici nu există vreo posibilitate de a da într-adevăr de capătul manevrelor fără a elimina motivul scandalului, adică fără a-i combate pe reprezentanţii unui astfel de capitalism inferior. Într-un nou sistem corporativ, capitalistul, proprietar al mijloacelor de producţie, ar trebui să reia funcţia de şef responsabil, de conducător tehnic şi de organizator în centrul întreprinderilor, şi să menţină un contact strâns şi personal cu elementele cele mai fidele şi calificate ale întreprinderii ca şi cum ar fi un fel de stat major al său, având în jur muncitori solidari, eliberaţi din încătuşarea sindicatelor, mândri că fac parte din întreprinderea sa. Autoritatea unui astfel de capitalist-antreprenor ar trebui, pe lângă aceasta, să

---

[4] Cfr. J. Evola, *Fascismo e Terzo Reich*, cit. Partea II, cap. 3 (n.î.e.).

[5] Cfr. *Orientamenti*, §6 (n.î.).

se clădească nu numai pe competenţa tehnică specializată, pe controlul utilajelor de producţie şi pe capacităţi deosebite şi ample de a lua iniţiativa şi de a organiza, ci şi pe modalitatea sa de a se consacra pe plan politic, după cum vom spune mai jos.

De fapt, aceste lucruri duc la analizarea relaţiilor dintre economie şi Stat, analize înaintea cărora ar trebui făcute câteva observaţii.

Unul dintre principalele obstacole în refacerea spiritului corporativ şi în depăşirea celui proletar îl constituie cu siguranţă modificările condiţiilor de muncă la care a dus revoluţia industrială. În variantele unei munci esenţial mecanice este foarte greu să se păstreze caracterul de „artă" şi de „vocaţie", şi posibilitatea ca rezultatul acestei munci să poarte amprenta personalităţii. De aici şi pericolul pentru muncitorul modern de a considera munca drept o simplă necesitate şi prestaţia sa drept vânzarea mărfurilor unor străini în schimbul unei sume mari, dispărând astfel raporturile vii şi personale care au existat între şefi şi meşteri în vechile corporaţii, chiar şi în cadrul multor complexe corporative de la începutul perioadei capitaliste. În faţa unei astfel de dificultăţi poate fi de folos doar apariţia unui nou tip, caracterizat printr-o impersonalitate specială care nu diferă de cea care, într-un cadru mai vast, poate caracteriza noul tip de luptător despre care deja am vorbit. Ar trebui ca anonimatul şi dezinteresul tipice pentru vechiul corporatism, să reapară într-o formă inedită, foarte concentrată şi lucidă în cadrul lumii tehnicii şi economiei. Pentru aceasta ar fi decisivă o dispoziţie asemănătoare cu cea a unei persoane care ştie să rămână în picioare chiar şi în urma distrugerilor unui război de poziţii. Şi sub anumite aspecte, proba maşinilor şi proceselor industriale dezvoltate până la dimensiuni monstruoase, ar putea fi pentru omul de rând mai greu de depăşit decât experienţele războiului, deoarece chiar dacă în cazul celor din urmă distrugerea fizică este la tot pasul, totuşi un ansamblu de factori morali şi emotivi îi oferă individului un sprijin care în mare parte este inexistent pe frontul cenuşiu şi monoton al muncii în lumea modernă.

Revenind acum la domeniul pur economic trebuie luate în calcul anumite instanţe moderne de reintegrare organică a întreprinderilor, care urmează totuşi direcţii greşite. Ne vom referi între timp la aşa-zisa „socializare", denumire dată unui sistem economic în care (faţă de ceea ce este caracteristic naţionalizării

şi etatizării colectiviste a economiei) întreprinderile şi-ar menţine propria autonomie şi unitate internă ce vor trebui cimentate prin colaborarea muncitorilor cu conducerea (dreptul de a colabora la conducere, la gestiune, la decizii) şi prin împărţirea profiturilor procesului de producţie, în afara unei anumite cote considerate drept dobânda corectă a capitalului.

Primul lucru de luat în calcul în această privinţă este că, în ceea ce priveşte participarea la profituri, sistemul despre care vorbim ar putea fi un lucru corect doar în cadrul unui principiu de solidaritate mai larg; prin urmare dacă dorim să vorbim de participare la profit, ar trebui să vorbim şi de o distribuire, în detrimentul muncitorilor, a eventualului *deficit*; acest lucru ar lipsi formula socializării de fascinaţia pe care-o exercită la nivelul unei anumite demagogii. De altfel în multe întreprinderi cota participării la profit nu va fi niciodată relevantă faţă de salariul de bază, ceea ce evidenţiază scopul mai puţin social decât politic al tendinţei despre care vorbim. Mult mai importantă ar fi mai degrabă stabilirea diferenţiată a salariilor hotărâtă de comun acord în fiecare întreprindere având în vedere condiţiile sale speciale, care să fie substrasă impunerilor sindicale omogenizatoare.

Cât despre o coparticipare cu rezultate cu adevărat *organice* şi nu utilitar-individualiste, ar trebui să ne gândim mai degrabă la o coparticipare la proprietate decât la o împărţire a profitului; ar trebui studiate modalităţile prin care muncitorul ar putea deveni treptat un proprietar la un nivel inferior – unicul mod pentru a-l deproletariza cu adevărat şi pentru a distruge coloana vertebrală a marxismului – punându-l în posesia unor acţiuni ce nu se pot transfera de la întreprinderea-corporaţie de care aparţine (s-a vorbit despre aşa-zisele „acţiuni-muncă") fără a depăşi însă limita impusă pentru ca legăturile ierarhice normale să nu fie compromise. Acesta ar fi cel mai bun mijloc de a-l „integra" pe fiecare muncitor în întreprinderea sa, de a-l face să fie interesat de aceasta, de a-l ridica şi dincolo de interesul imediat al simplului individ dezrădăcinat, reproducând tipul de apartenenţă organică la o anumită comunitate de muncă, caracteristică pentru vechile formaţiuni corporative.

În ceea ce priveşte colaborarea la gestiune şi la conducere (prin „consilii de gestiune", „comisii interne", „comitete de fabrică", etc.), aceasta este o pură absurditate dacă e vorba de altceva decât de raporturi mai directe şi personale limitate la condiţiile generale de muncă şi, în general, la relaţiile categoriei subordonate, administrative

a unei întreprinderi. În ceea ce priveşte conducerea propriu-zisă şi ultima instanţă, dorinţa de a stabili în întreprinderi un fel de „parlamentarism economic" (astfel a caracterizat în mod eficient Carlo Costamagna scopul tendinţei „socializatoare"), ar însemna să ignorăm caracterul extrem de diferenţiat, aproape „esoteric", al funcţiilor tehnice şi de conducere din înalta industrie contemporană, caracter care ar face ca orice amestec de jos să fie dăunător, dezorganizator sau cel puţin perturbator. Ar fi la fel de absurd să ne gândim că nişte comitete de soldaţi ar avea un cuvânt de spus în chestiuni de strategie înaltă, de mobilizare generală, de conducere şi organizare a unui război modern[6]. În afara aspectului tehnic, mai există un altul, cel puţin la fel de important, împotriva participării la conducere: în cadrul unei întreprinderi integrate, aşa cum noi o avem în vedere, trebuie valorificate plecând de la vârf idei nu doar cu caracter utilitar, ci şi politic, ca o instanţă superioară, şi aceasta în baza unei autorităţi superioare şi aflate în afara înregimentării sindicale în aceeaşi măsură; fatal ar fi în schimb dacă prin controlul muncitorilor ar predomina mai ales idei cu caracter pur economic şi utilitar, sau chiar politic dar în sens inferior, marxist şi care ţine de politica de clasă.

De fapt, în esenţă „socializarea" nu este altceva decât un cripto-marxism; ca un cal troian care ar vrea într-o prima etapă să

---

[6] După ce am menţionat aceasta, vom aminti că însăşi evoluţia comunismului în Rusia a eliminat astfel de iluzii. Aşa cum consiliile soldaţilor, care ar fi trebuit în cadrul armatei să înlocuiască sau să integreze înaltele comandamente, au fost imediat eliminate, la fel s-a întâmplat şi în economie. În prima faza, euforică şi utopică, a revoluţiei comuniste au fost eliminaţi capitaliştii şi directorii întreprinderilor şi s-au format „comitetele de fabrică" cu puteri nelimitate. Această etapă trebuia să lase imediat locul acelei etape în care conducerea tehnică a fost din nou monopolizată de către o minoritate, lăsând comitetelor de fabrică doar un rol consultativ, o competenţă în cadrul condiţiilor de muncă, şi în plus un drept de veto. Dar într-o a treia fază acelaşi drept era incompatibil cu autonomia necesară elitei tehnice şi de conducere în coordonarea proceselor economice şi productive în vederea diferitelor „planuri" pentru refacerea economică rusă şi a intereselor corespunzătoare, nu doar economice, ci şi politice. Fapt pentru care „controlul din partea lucrătorilor", care la început a constituit formula cheie, a rămas lipsit de orice bază reală. Este acelaşi lucru care, prin însăşi mersul lucrurilor, se va întâmpla mereu în epoca modernă.

pătrundă într-un sistem economic noncomunist, ca început al cuceririi întreprinderilor, care în forma recunoscută şi completă corespunde tendinţei unui „sindicalism integral" şi care are ca parte finală o economie comunistă prin care să se cucerească nu numai întreprinderea ci şi Statul însuşi.

Astfel de instanţe radicale se anunţaseră deja în cadrul corporatismului fascist. După părerea unora, ar fi trebuit înlăturat dualismul perpetuat în acest sistem, cu „paritatea" corespunzătoare dintre reprezentările lucrătorilor şi cele ale patronilor, prin intermediul unui riguros sistem de competenţe; tehnicienii, după ce s-au diferenţiat ca fiind „cei care conduc" şi nu „cei care execută", ar fi trebuit să nu mai fie instrumente ale capitalului pentru a deveni ei înşişi şefii şi directorii în cadrul unităţii organice a corporaţiei controlate de sindicat. După părerea altora, nu numai că ar fi trebuit instituită aşa-zisa „corporaţie-proprietară" (idee care, cu anumite limite şi în anumite condiţii, chiar ar putea fi luată în consideraţie), ci se susţinea şi totala integrare a birocraţiei statale în cadrul organelor corporative, identificarea reprezentărilor politice cu cele corporative sub semnul unui aşa-zis „Stat integral al Muncii". Se respectă, în această privinţă, lozinca de „a-l introduce pe lucrător în citadela Statului". Aceasta era de fapt modalitatea prin care politica regresa în economie, politica indicată aici ca scop al adevăratului corporatism, al unui „corporatism integral şi revoluţionar"[7].

Ne-am referit la astfel de tendinţe pentru a evidenţia că acolo unde se tinde către forme organice, anti-dualiste, avem de-a face cu două direcţii: se poate acţiona plecând de jos sau plecând de sus, se poate dărâma centrul de gravitate al structurilor, care sunt reorganizate sub forma corporaţiilor în baza principiului competenţelor, în cadrul sferei inferioare, materiale şi sindicale, sau în cadrul celei superioare, pur politice.

Astfel este necesar să reluăm examinarea raporturilor dintre Stat şi economie în cadrul unui sistem normal. Situaţia epocii actuale este de aşa natură încât o activitate complet autonomă în cadrul întreprinderilor ar fi imposibilă. Oricât de mari şi de puternice ar fi, aceste întreprinderi trebuie să dea socoteală forţelor şi monopolurilor care controlează în mare măsură elementele

---

[7] Cfr. J. Evola, *Fascismo e Terzo Reich*, cit., Partea I, cap. 8 (n.î.).

fundamentale ale procesului productiv. Astfel s-a remarcat pe bună dreptate că în ziua de astăzi problema cu adevărat actuală şi serioasă nu mai este cea a luptei de clasă în sens restrâns, ci cea a frâului în care trebuie ţinută lupta sălbatică şi lipsită de scrupule care se dă între marile monopoluri, mai ales între monopolul mărfurilor şi materialelor (consorţii), cel al banilor (grupuri financiare, bancare, speculaţii bursiere) şi cel al muncii (grupări sindicale, *Trade Unions*, etc.)[8]. După cum stau lucrurile în societatea actuală, pentru a evita efectele devastatoare ale acestei lupte, pentru a limita puterea acestor grupuri din afara şi de deasupra întreprinderilor şi pentru a asigura deci întreprinderilor condiţii de siguranţă şi de producţie regulată, doar intervenţia Statului poate fi eficientă – desigur acolo unde Statul contează ca o putere superioară care să ştie să înfrunte şi să desluşească orice forţă subversivă şi dăunătoare, oricât de puternică ar fi aceasta.

În special, este de maximă importanţa în epoca actuală, ca *procesul împotriva capitalismului corupt şi dăunător să fie condus de sus*, mai precis ca Statul să-şi asume iniţiativa de a combate fără milă acest fenomen şi de a readuce lucrurile la starea normală, în loc să lase grupărilor de stânga dreptul de a acuza şi de a protesta în avantajul unei acţiuni distrugătoare. Acum, un Stat modern, integrat în sensul ilustrat mai sus, ar avea suficientă forţă pentru o astfel de acţiune. Situaţia economiei contemporane este de aşa natură încât o ostracizare clară din partea Statului ar fi fatală oricărui grup capitalist, oricât de puternic ar fi. Condiţia preliminară ar fi desigur depăşirea situaţiei tipice democraţiilor, în care elementul politic leagă alianţe promiscue cu cel plutocratic dedându-se oricărui fel de corupţie şi chiar în aceste condiţii pretinzând că este „forţa de dreapta" faţă de marxism. Să repetăm că puterea politică trebuie eliberată de orice constrângere – în primul rând de constrângerile capitalismului, apoi, în general, de cele ale economiei. Şi în mod practic vrând să ţinem cont doar de „prea multa umanitate", nu vedem motivul pentru care reprezentanţii principiului pur politic ar trebui să se vândă, să se supună reprezentanţilor capitalismului, din moment ce ei, deţinând puterea – şi chiar *pot* să deţină puterea – au şi posibilitatea de a domina bogăţia şi de a dicta legea magnaţilor din domeniul

[8] C. Costamagna, *Discorso sulla socializzazione*, Roma, 1951.

capitalului şi al industriei. Regimul corupţiei este posibil, şi chiar inevitabil, acolo unde Statul se reduce la un instrument pe care mediocrul politician arivist şi fără scrupule apărut de curând îl exploatează în mod individual pentru a negocia avantajele legate de o funcţie politică sau alta. În momentul în care contra capitalismului corupt şi dăunător ar apărea un Stat adevărat, ar dispărea de la sine polemica forţelor de stânga şi ar fi împiedicată orice tentativă a economiei de a stăpâni Statul în sens marxist sau semi-marxist (sindicalism, laburism etc.) cu pretextul de a repune lucrurile în ordine şi de a promova o presupusă „justiţie socială". Deci este decisivă capacitatea sau incapacitatea Statului, ca Stat cu adevărat suveran, de a preveni forţele subversive, înlocuindu-le cu o *revoluţie pornită de sus*[9].

După aceea marea problemă ar fi stabilirea raporturilor organice, nu totalitare, între Stat şi întreprinderile-corporaţii, excluzând şi limitând la maximum orice putere, orice grupare, monopol şi interes străin fie de orice economie sănătoasă, fie de pura raţiune politică.

În această privinţă, patrimoniul tradiţional ar putea oferi din nou ideea de bază: s-ar putea face referire, nici mai mult nici mai puţin decât la *sistemul feudal*, modificat şi adaptat în mod corespunzător. Ceea ce în regimul feudal era acordarea unui teren şi a unei jurisdicţii sau suveranităţi parţiale corespunzătoare, ar echivala în cadrul economiei cu recunoaşterea din partea Statului a unor ansambluri economice de drept privat care să desfăşoare

---

[9] Bismarck a fost cel care a vorbit despre o „revoluţie de sus", într-o ordine de idei asemănătoare. În timp ce prin legislaţia din 1878, rămasă în vigoare până în 1890, condamnase social-democraţia marxistă acuzată că urmărea răsturnarea sistemului politico-social existent, că distrugea pacea socială şi armonia dintre clase, Bismarck a făcut în aşa fel ca în Germania, înaintea oricărui alt Stat european, să fie luate de către Stat măsuri de prevedere şi de garanţie socială a claselor muncitoare. Destul de semnificativ este faptul ca aceste iniţiative nu au fost de mare folos, scoţând în evidenţă faptul că verva marxistă – atunci ca şi acum – nu urmărea deloc obţinerea unor rezultate obiective pozitive doar cu caracter social, ci avea intenţii politice subversive declarate. Tratând tema „tacticii şi strategiei revoluţiei mondiale" Lenin a scris că revoluţia trebuie să înceapă cu cerinţele economice (adică cu pretexte economice) şi apoi cu cele *politice*.

anumite sarcini de producţie, cu o largă marjă de liberă iniţiativă şi autonomie. Această recunoaştere ar implica în caz de nevoie, protecţia, dar, ca şi în regimul feudal, şi un corespunzător angajament de „fidelitate" şi de responsabilitate faţă de puterea politică, stabilirea unui „drept eminent", chiar şi limitat în exercitarea sa doar la cazurile de urgenţă şi de tensiune deosebită. Pe astfel de baze s-ar putea organiza un sistem care să recupereze unitatea şi pluralitatea, factorul politic şi cel economic, planificarea şi diferite zone de liberă iniţiativă şi de responsabilitate personală. Deci, nu este vorba nici de centralism totalitar din partea Statului, nici de intervenţii care să deranjeze sau să forţeze grupurile şi procesele economice atunci când acestea se desfăşoară în mod ordonat. Se pot da directive generale şi se pot trasa proiecte globale, dar în ceea ce priveşte executarea lor, se acordă spaţiu maxim spiritului de iniţiativă şi de organizare[10]. În ansamblu se va obţine un sistem ierarhic: „unităţi de muncă", adică întreprinderi integrate în mod organic, cu muncitori grupaţi în jurul directorilor lor, care la rândul lor sunt grupaţi în jurul puterii statale, în cadrul unui regim riguros de competenţe şi de producţie, eliminând orice intoxicare ideologică de clasă şi orice activism irresponsabil. Printre altele, acţionarea, chiar şi parţială, într-o astfel de direcţie ar însemna şi înaintarea dincolo de atmosfera „erei economice", datorită unui *ethos* special, chiar antiproletar ori anticapitalist, pe care toate acestea-îl presupun. Finalitatea din urmă a ideii corporative, înţeleasă în acest fel, ar fi ridicarea efectivă a activităţilor inferioare, legate de producţie şi de interesul material, la nivelul imediat superior din cadrul unei ierarhii a calităţii, adică la nivel economic-vital; în sistemul vechilor caste, sau „clase funcţionale", un astfel de nivel îl reprezenta casta războinică, superioară castei burgheziei bogate sau celei a lucrătorilor. Acum este evident că, odată cu pătrunderea sistemului despre care am vorbit, în lumea economiei s-ar reflecta *ethos*-ul clar, viril şi personalizat, propriu chiar unei societăţi bazate nu pe tipul general

---

[10] O. Spengler a scris cu justeţe (în *Jahre den Entscheidung* [*Anni della decisione*, Edizioni di Ar, Padova, 1994]): „Reglementarea [economiei] este ca şi dresarea unui cal de rasă de către un călăreţ expert şi nu constrângerea corpului economic viu delimitat asemenea unui bust şi transformarea acestuia într-o maşină căreia i se apasă butoanele".

al „negustorului" sau al „lucrătorului", ci ca şi caracter şi dispoziţie generală în termeni analogi pe tipul „războinicului". Ar constitui principiul unei redresări.

Aici ar fi suficiente aceste scurte precizări, cu privire la o orientare de ansamblu, studiul formulelor concrete prin care cerinţele indicate s-ar putea îndeplini una câte una depăşind limitele prezentei tratări. Ar fi de folos doar întărirea principiului că ordinea economică nu trebuie să fie niciodată altceva decât o *ordine a mijloacelor*; prin urmare aceasta trebuie, în linii mari, să se supună unei ordini a scopurilor care depăşesc nivelul economic şi depinde de acesta aşa cum finalitatea superioară, şi chiar viaţa afectivă a individului depind de condiţiile elementare ale existenţei sale fizice.

Din această cauză formula unui „Stat al muncii" este o aberaţie pură, un lucru răsturnat, degradant şi degradat; opusul concepţiei tradiţionale. În această privinţă, ar fi oportun să mai adăugăm câteva idei.

Împotriva sistemului democrat-parlamentar de guvernare a unui partid, reforma fascistă care a dus la constituirea Camerei Corporaţiilor, a avut cu siguranţă o anumită legitimitate; s-a dorit prin aceasta, instaurarea unui regim de competenţe opus incompetenţei politicienilor care manipulează regimul partitocratic perturbând chiar şi sfera economică. O astfel de direcţie poate fi urmată, excepţând revizuirea sistemului fascist al reprezentanţelor corporative, în vederea unei alte orânduiri care nu va presupune corporaţia în sens birocratic fascist, ci corporaţiile în sensul mai sus amintit de unităţi organice şi de ansambluri de unităţi de întreprinderi diferit coordonate şi ierarhizate, în funcţie de domeniul lor[11].

Ca bază aici ar trebui să funcţioneze principiul amintit al depolitizării forţelor economico-sociale. Aplicarea principiului rigid al competenţelor ar trebui să elimine din cadrul fiecărei reprezentări corporative plus-valoarea sa politică. „Camera corporativă" nu ar trebui să aibă înfăţişarea unei adunări politice. Aceasta ar reprezenta doar „Camera inferioară" iar instanţele politice ar trebui să se evidenţieze în cea de-a doua cameră, şi anume în „Camera superioară", deasupra primei. Odată adusă economia în limitele normale, este evident că atunci când aceasta înglobează

---

[11] Cfr. J. Evola, *Fascismo e Terzo Reich*, Cit., Partea I, Cap. 8 (n.ţ.e.).

în cadrul corporatismului amintit şi partea legislativă şi, în general când trebuie abordate problemele organizării în mare, fundamentale de-acum pentru economia modernă şi care privesc însăşi puterea unui Stat, anumite criterii superioare trebuie valorificate corespunzător prin intermediul unui organ bine definit şi mai complex, înzestrat cu o autoritate superioară şi care să reprezinte, în situaţiile controversate, instanţa supremă. Un astfel de organ ar fi chiar Camera superioară. În timp ce Camera legislativă ar reprezenta economia şi tot ceea ce este legat de lumea profesională, instanţa politică (politică în sens superior) ar trebui să se concentreze şi să acţioneze în cadrul Camerei superioare prin intermediul unor oameni care să reprezinte şi să apere interese mai mult decât economice şi „fizice", adică interese spirituale, naţionale, de prestigiu, de putere, şi care să acţioneze pentru menţinerea unei direcţii constante şi armonioase în soluţionarea tuturor problemelor principale cu privire la partea fizică, materială a organismului politic.

Un sistem mixt de alegere şi de desemnare, nu diferit de cel deja studiat în cadrul reprezentărilor politico-corporative fasciste, ar putea fi adoptat în ceea ce priveşte Camera inferioară. Dar asemănător cu ceea ce era caracteristic pentru reprezentările altor naţiuni din trecut, în ceea ce priveşte Camera superioară, ar trebui exclus principiul democratic; din această Cameră ar trebui să facă parte cei aleşi nu la întâmplare sau pentru scurt timp prin „vot", ci aleşi printr-o desemnare superioară şi pe viaţă, la fel ca într-un Ordin, printr-o demnitate naturală şi printr-o calificare inalienabilă. Este necesar ca stabilitatea şi continuitatea să nu fie asigurate doar la nivel înalt, acolo unde există principiul politic pur şi solid de *imperium*, ci şi printr-o participare, la nivelul unei clase selecţionate cu însuşirile şi funcţiile unei clase politice pe care nobilimea tradiţională le deţinea deja. Din punct de vedere instituţional, acest lucru s-ar concretiza tocmai în Camera superioară. Şi atunci când în cazul membrilor Camerei superioare s-ar manifesta aceeaşi impersonalitate severă, aceeaşi detaşare faţă de simplele nevoi de moment, aceeaşi neutralitate faţă de orice interes particular (cu siguranţă că „partidele" în sensul ideologic actual, nu ar putea fi încadrate aici), înglobate în cel mai înalt grad în simbolul pur al suveranităţii, nu ar exista nici un dubiu în privinţa omogenităţii unei structuri capabile cu adevărat să se impună în faţa oricărei răsturnări provocate de forţele subversive ale „erei economice".

13. Război ocult – Arme ale războiului ocult

I

Crizelor care au tulburat şi care tulbură viaţa popoarelor moderne le sunt atribuite diverse cauze: cauze istorice generale, sociale, economico-sociale, politice, morale, culturale şi aşa mai departe, în funcţie de diferite puncte de vedere. Rolul jucat de fiecare dintre aceste cauze nu trebuie contestat. Totuşi trebuie ridicată o chestiune mai importantă, esenţială: sunt oare acestea întotdeauna cauzele cele dintâi şi au caracter autonom ca cele ale lumii fizice? Ar trebui să ne oprim asupra lor sau în anumite cazuri ar trebui să ne raportăm la influenţe de alt ordin, superior, care fac să ne apară doar întâmplătoare multe fapte care s-au petrecut şi se petrec în Occident şi care dincolo de multipla varietate a fiecărui aspect în parte, prezintă o unitate logică?

În contextul unei astfel de problematici se defineşte conceptul de *război ocult*. Acesta este purtat în mod imperceptibil de către acele forţe care în general se pot numi forţe ale subversiunii mondiale cu mijloace şi circumstanţe necunoscute de istoriografia curentă. Noţiunea de război ocult aparţine aşadar unei concepţii tridimensionale asupra istoriei, care nu consideră ca fiind esenţiale cele două dimensiuni superficiale care cuprind cauzele, faptele şi conducătorii vizibili, ci şi dimensiunea *profundă*, dimensiunea „subterană" unde se impun forţe şi influenţe a căror acţiune e decisivă şi care adesea nu se pot nici măcar raporta la ceea ce este doar uman, pe plan individual sau colectiv uman.

Acestea fiind spuse, este bine să precizăm în primul rând sensul expresiei „subteran", folosită mai sus. Nu trebuie să ne gândim în această privinţă la un fond obscur şi iraţional legat de forţele cunoscute ale istoriei, aproape în acelaşi raport prin care, conform unei anumite psihologii recente, botezată tocmai „psihologia profunzimii", inconştientul depinde de conştiinţa trează a individului. Dacă se poate vorbi de inconştient doar în ceea ce-i priveşte pe cei care, conform concepţiei tridimensionale a

evenimentelor, ne apar mai mult ca *obiecte* decât ca *subiecţi* ai istoriei, dat fiind că ei în modul lor de a gândi şi de a acţiona sunt prea puţin conştienţi de influenţele cărora li se supun, de adevăratele scopuri pe care ei le ating. În cazul acestora accentul cade aşadar pe inconştient şi pe preconştient, iar nu pe conştiinţa clară reflectată, în pofida a tot ceea ce ei – adesea oameni de acţiune şi ideologi – ar putea crede. Sub acest aspect se poate afirma că acţiunile cele mai importante pentru războiul ocult au loc în zona inconştientului uman. Dar dacă se iau în consideraţie adevăraţii agenţi ai istoriei în aspectele deosebite ale acesteia, pe care le vom aborda în continuare, lucrurile se prezintă altfel: aici nu poate fi vorba nici de subconştient, nici de inconştient, avem de-a face cu forţe inteligente care ştiu foarte bine ceea ce vor şi care sunt mijloacele cele mai convenabile pentru a-şi atinge scopul – de multe ori în mod indirect.

A treia dimensiune a istoriei nu trebuie deci să se estompeze în ceaţa abstractelor concepte filozofico-sociologice, ci trebuie gândită ca ceva ce se petrece „în culise" unde acţionează „inteligenţe" precise.

O investigaţie a istoriei secrete care doreşte să fie pozitivă, ştiinţifică nu trebuie să piardă contactul cu realitatea şi să se avânte prea sus. Totuşi este necesară acceptarea, ca termen ultim de referinţă, a schemei dualiste, care nu este diferită de aceea care se regăseşte în mai multe tradiţii antice. Însăşi istoriografia catolică a considerat istoria nu doar ca pe un simplu mecanism de cauze naturale, politice, economice şi sociale, ci ca fiind desfăşurarea unui plan – a planului „providenţial" – căruia i se opun forţe inamice numite uneori în cheie moralistă „forţe ale răului", alteori în cheie teologică forţe ale Anticristului. O asemenea concepţie prezintă un conţinut pozitiv în cazul în care este purificată şi esenţializată readucând-o la cadrul mai puţin religios şi mai mult metafizic în care a fost cunoscută încă din antichitatea clasică şi indo-europeană: forţele *cosmosului* împotriva forţelor *haosului*, primelor corespunzându-le tot ceea ce este formă, ordine, lege, tradiţie în sens superior, ierarhie spirituală şi de celelalte legându-se orice influenţă care destramă, care subminează şi degradează, care promovează predominarea inferiorului asupra superiorului, a materiei asupra spiritului, a cantităţii asupra calităţii. Aşa stau lucrurile, deci, în ceea ce priveşte punctele ultime de referinţă ale diferitelor influenţe care acţionează din culisele istoriei cunoscute

asupra ordinei cauzelor concrete. Aceste puncte de reper trebuie luate în considerație, dar cu prudență. Repetăm: lăsând deoparte un astfel de fond metafizic, contactul cu istoria concretă nu trebuie pierdut niciodată.

Astăzi mai mult decât oricând ar fi necesar să ne orientăm în funcție de aceste perspective care nu trebuie confundate cu pure speculații, și care, pe lângă faptul că au o valoare pentru cunoaștere, sunt în măsură să furnizeze arme pentru a acționa corect. Într-un document, de care peste puțin timp va trebui să ne ocupăm, se poate citi: „Mentalitatea celor care nu sunt evrei fiind de natură pur animală, ei sunt incapabili să prevadă consecințele la care poate duce o cauză dacă este prezentată într-o anumită lumină. Și tocmai în aceasta constă diferența dintre evrei și cei care nu sunt evrei și prin aceasta putem cu ușurință să ne recunoaștem ca fiind aleșii lui Dumnezeu, precum putem recunoaște și natura noastră supraomenească, în comparație cu mentalitatea instinctivă și animalică a celor care nu sunt evrei. Aceștia văd faptele, dar nu le prevăd și sunt incapabili să inventeze ceva, exceptând lucrurile materiale". Făcând abstracție de referirea la evrei, din care acest document ar vrea să facă unicii agenți secreți ai subversiunii mondiale (cum stau lucrurile în această privință, vom spune puțin mai încolo), aceste considerații sunt valabile pentru cei pe care i-am numit „obiecte" ale istoriei. Comparată cu aceea a adversarilor lor mascați, mentalitatea majorității oamenilor de acțiune moderni apare primitivă. Ei își concentrează energiile asupra tangibilului, asupra „concretului", și sunt incapabili să înțeleagă sau să presimtă măcar, jocul acțiunilor și al reacțiilor corespunzătoare, al cauzei și al efectelor, dincolo de un orizont extrem de limitat și aproape întotdeauna de un materialism cras.

Cauzele cele mai profunde ale istoriei – și aici ne putem referi fie la cele care acționează în sens negativ, fie la cele ce pot acționa în sens pozitiv echilibrator – acționează în mod special prin ceea ce, cu o imagine preluată din științele naturale, se pot numi „imponderabilele". Acestea determină schimbări aproape insesizabile – ideologice, sociale, politice – menite să favorizeze efecte semnificative: ca și primele fisuri ale unui strat de zăpadă, care sfârșesc prin a produce o avalanșă. Ele nu acționează aproape niciodată în mod direct, ci orientând în mod adecvat anumite procese existente într-o anumită *direcție* care duce la scopul

prestabilit căruia sfârşesc prin a-i servi chiar şi cei care iniţial îi rezistă. Oameni şi grupuri, care cred că urmăresc ceva dorit de ei, devin astfel mijloacele prin care se realizează şi devine posibil ceva diferit, în care se manifestă chiar o influenţă şi un „sens" supraordonate. Aceste aspecte nu i-au fost necunoscute lui Wundt, atunci când a vorbit de „eterogenia efectelor", şi nici lui Hegel când a introdus conceptul de „List der Vernunft" (ironia istoriei) în filosofia istoriei, totuşi nici unul dintre cei doi gânditori nu a ştiut să valorifice în contexte adecvate aceste intuiţii. Spre deosebire de ceea ce – în mare măsură – se întâmplă în dominarea fenomenelor fizice, istoricul perspicace întâlneşte numeroase cazuri în care explicaţia cauzală (tocmai în sensul fizic determinist) eşuează pentru că socotelile nu se potrivesc, suma factorilor istorici aparenţi nu este egală cu totalul – ca şi cum cineva ar aduna cinci cu trei şi cu doi şi nu ar obţine ca rezultat cifra zece, ci un unsprezece sau un şapte. Tocmai această diferenţială, mai ales atunci când se prezintă ca diferenţială între ceea ce se doreşte şi ceea ce se întâmplă, între idei, principii şi programe pe de-o parte, şi consecinţele lor efective în istorie pe de altă parte, oferă materialul cel mai preţios pentru investigarea cauzelor secrete ale istoriei înseşi.

Din punct de vedere metodologic trebuie să fim atenţi ca perspicacitatea analizei să nu degenereze în închipuire şi în superstiţie, din cauza tendinţei de a vedea oriunde şi cu orice preţ nişte dedesubturi oculte. În această privinţă orice angajare trebuie să aibă caracterul a ceea ce în cercetarea pozitivă se numeşte „ipoteză de lucru": ca atunci când se acceptă ceva în mod provizoriu, pentru a aduna şi a ordona un anumit ansamblu de fapte în aparenţă izolate, sfârşind prin a nu-i mai conferi un caracter de ipoteză de data aceasta, ci de adevăr, atunci când, la sfârşitul unei serioase activităţi inductive, ansamblul converge spre confirmarea tezei. Ori de câte ori un efect depăşeşte şi transcende cauzele sale concrete, trebuie să apară o suspiciune, trebuie presimţită o influenţă din culise – în bine sau în rău, oricum ar fi. Apare o problemă, dar pentru a o aprofunda sau pentru a căuta o soluţie este necesară multă prudenţă. Faptul că cei care s-au aventurat într-o asemenea direcţie nu au ştiut în schimb să ţină în frâu o fantezie care divaghează, a discreditat o posibilă ştiinţă, ale cărei rezultate cu greu ar putea fi supraevaluate. Şi acest lucru vine în întâmpinarea a ceea ce doreşte adversarul mascat.

Se pot afirma toate acestea în ceea ce priveşte premisele generale proprii unui nou studiu tridimensional al istoriei. După care, ne întoarcem la ceea ce am spus la început. Evaluând starea societăţii şi a civilizaţiei moderne, trebuie să ne întrebăm dacă aici nu apare un caz specific care impune aplicarea metodei despre care este vorba; aşadar este cazul să ne întrebăm dacă anumite situaţii de criză evidentă şi de profundă subversiune în lumea modernă se pot explica exclusiv prin procese „naturale" şi spontane sau dacă trebuie să ne referim la ceva concertat, la un plan, încă în curs de dezvoltare, pus în aplicare de forţe care rămân în umbră.

În acest domeniu deosebit au fost date mai multe semnale de alarmă, dat fiind că prea multe elemente converg pentru a trezi suspiciuni observatorilor mai puţin superficiali. Spre sfârşitul secolului trecut, Disraeli scria aceste cuvinte semnificative şi citate adesea: „Lumea este guvernată de cu totul alte persoane decât îşi închipuie cei care nu privesc în culise". Malinski şi De Poncins, analizând în general fenomenul revoluţionar, au relevat faptul că în timpurile actuale, când se recunoaşte că orice boală a organismului individului este provocată de bacterii, se pretinde că maladiile corpului social, adică revoluţiile şi dezordinile, sunt în schimb fenomene spontane, se nasc din ele însele în loc să fie efectul unor agenţi invizibili, cum sunt microbii şi germenii patogeni în organismul unui individ. Altcineva, tot la începutul secolului, scria că publicul nu îşi dă seama că „în toate conflictele, fie din interiorul unei naţiuni, fie între diverse naţiuni, există, pe lângă autorii aparenţi, promotori ascunşi care prin calculele lor interesate fac să fie inevitabile astfel de conflicte. Tot ce se întâmplă în evoluţia confuză a popoarelor este pregătit în secret pentru a asigura puterea anumitor oameni, şi tocmai aceşti oameni, uneori iluştri, alteori necunoscuţi, trebuie căutaţi în spatele tuturor acţiunilor publice[1].

În această ordine de idei un document interesant îl constituie bine cunoscutele *Protocoale ale Bătrânilor Înţelepţi ai Sionului*. De natura şi însemnătatea acestui document ne-am ocupat deja în

---

[1] Fraza lui Disraeli apare în romanul său *Sybill*; observaţiile lui Malinsky şi ale lui De Poncins au fost dezvoltate în cartea lor intitulată chiar *Le guerre occulte* (Paris, 1935, tradusă şi în italiană, editura „Le Rune", Milano, 1961) [*La guerra occulta*, Arktos, Carmagnola, 1979], în timp ce ultimul citat este preluat din Siet, *La Russie d'aujourd'hui* (Paris, 1903)

introducerea la ultima sa ediţie italiană[2]. Astfel încât aici ne vom limita să facem referire la câteva puncte fundamentale.

Documentul respectiv a fost prezentat ca un protocol care, sustras unei organizaţii secrete iudeo-masonice, ar dezvălui un plan studiat şi pus în practică pentru subminarea şi distrugerea Europei tradiţionale. Asupra autenticităţii *Protocoalelor* s-a declanşat o polemică mai violentă şi mai complexă ca niciodată, care însă poate fi desfiinţată de observaţia justă a lui Guénon că o organizaţie cu adevărat ocultă, oricare ar fi natura sa, nu lasă niciodată în urma sa nişte documente scrise, nişte „protocoale". Astfel, în ipoteza cea mai favorabilă, ar fi putut fi vorba de o scriere compilată de către persoane care ar fi avut contacte cu anumiţi exponenţi ai unei presupuse organizaţii de acest fel. Totuşi nu putem fi de acord nici cu cei care ar dori fără îndoială să desfiinţeze un astfel de document ca fiind o mistificare vulgară, un fals sau, mai mult, un plagiat. Argumentul prezentat de aceştia, şi anume acela că *Protocoalele* în diverse pasaje reproduc sau parafrazează idei dintr-o carte scrisă în perioada celui de-al doilea Imperiu napoleonic de către Maurice Joly[3] şi care ar fi ajuns în mâinile unor neidentificaţi agenţi provocatori din poliţia secretă ţaristă, este efectiv irelevant. Cine vorbeşte de plagiat, ar trebui să ia în considerare faptul că aici nu este vorba de o operă literară şi de drepturile de autor. Pentru a fi mai expliciţi: un general care îşi aşterne pe hârtie planul ar putea să folosească un material şi nişte scrieri preexistente, nu ale sale, care ar conţine idei adecvate scopului; ar fi vorba despre un plagiat, dar aceasta nu ar afecta chestiunea dacă un astfel de plan a fost sau nu conceput şi pus în practică. Lăsând deoparte toate acestea, inclusiv autenticitatea documentului în termenii unor adevărate protocoale sustrase unui centru secret internaţional, singurul punct important, esenţial este următorul: această scriere face parte dintr-o grupare de diverse alte scrieri care în diferite forme, mai mult sau mai puţin fantastice şi chiar romanţate, au creat senzaţia că dezordinea din ultima vreme nu este întâmplătoare, că aceasta corespunde unui plan ale cărui faze şi

---

[2] Ed. Vita Italiana, Roma, 1937

[3] *Dialogue aux enfers entre Montesquieu et Machiavel, ou la politique de Machiavel au XIX-ème siècle, par contemporain*, Bruxelles, 1864 [*Dialogo agli inferi tra Machiavelli e Montesquieu*, ECIG, Genova, 1995]

instrumente fundamentale sunt indicate cu exactitate în special în textul mai sus menţionat. Pe bună dreptate Hugo Wast a scris: "*Protocoalele* pot fi şi false, dar ele se realizează de minune". Şi Henry Ford a adăugat: „Singura apreciere pe care o pot face cu privire la *Protocoale* este că ele sunt în acord perfect cu ceea ce se întâmplă. Ele datează de acum 16 ani şi de atunci au corespuns situaţiei mondiale şi chiar astăzi indică ritmul acesteia"[4]. Am putea vorbi chiar de un presentiment profetic. Dar într-un fel sau altul valoarea documentului ca ipoteză de lucru este incontestabilă; el ne prezintă diversele aspecte ale subversiunii mondiale – inclusiv multe dintre acelea care ar fi trebuit să se contureze şi să se afirme mulţi ani după ce *Protocoalele* fuseseră publicate – în funcţie de un tot, în care ele găsesc raţiunea lor suficientă şi se prezintă într-o înlănţuire logică.

Aşa cum am spus deja, aici nu este cazul să începem o analiză detaliată a textului. Va fi suficient să amintim principalele pasaje ale acestuia. Mai întâi principalele ideologii cărora li se datorează dezordinea modernă nu ar fi apărut în mod spontan, ci ar fi fost sugerate şi sprijinite de forţe care le cunoşteau falsitatea[5] şi care aveau în vedere exclusiv efectele distructive şi demoralizante ale acestora. Acest aspect ar fi valabil deja pentru ideile liberale şi democratice. Luând în considerare toate aceste argumente, ar fi fost mobilizată

---

[4] H. Wast, *Oro*, Buenos Aires, 1935, p.20. Fragmentul lui Ford (cunoscutul industriaş) este dintr-un articol apărut deja în ziarul *The World* (17 februarie 1921) şi dezvoltat în cunoscuta sa operă *The international jew* [*L'Ebreo internazionale*, Ed. Ar, Padova, 1975]. Articolul din 1921, vorbind despre ediţia Protocoalelor apărută „acum şaisprezece ani", face trimitere la aceea îngrijită de Nilus în 1905; dar prima versiune tipărită se pare că datează din 1897 [Aceasta fiind data la care ar fi fost elaborate de către filiala pariziană a *Ohranei*, pentru ca apoi să-i fie transmise lui S. Nilus în 1901. Cercetările recente ale lui Cesare G. De Michelis atribuie crearea *Protocoalelor* mediilor antisemite din Petersburg, Rusia 1902-1903, cfr. *La giudeofobia in Russia*, Bollati Boringhieri, Milano, 2001 (n.î.e.)]

[5] De exemplu, referitor la comunism se poate citi: „Faptul că am fost capabili să-l facem pe cei care nu sunt evrei să conceapă o idee atât de eronată, este dovada evidentă a ideii meschine pe care o au despre viaţa omenească, dacă o comparăm cu concepţia noastră; pe aceasta se bazează speranţa succesului nostru".

Starea a Treia, burghezia, pentru a distruge precedenta societate feudală şi aristocratică, în timp ce într-o a doua etapă trebuia mobilizată lumea maselor muncitoreşti pentru a submina burghezia însăşi. Altă idee de bază a *Protocoalelor* este că internaţionala capitalistă şi internaţionala proletară sunt, în pofida diferenţelor, solidare, aproape ca două coloane cu obiective distincte folosite din punct de vedere tactic pentru a realiza o unică strategie. Economizarea vieţii în special în cadrul unei industrii care se dezvoltă în detrimentul agriculturii şi a unei bogăţii care se concentrează în capitalul lichid şi în finanţe, porneşte de la un acelaşi proiect căruia falanga „economiştilor" moderni i s-a conformat nu mai puţin decât aceia care răspândesc o literatură demoralizantă, care atacă valorile etice şi spirituale, care batjocoresc orice principiu de autoritate. Printre altele, se vorbeşte despre succesul pe care, ţinând seama de toate aceste argumente, frontul secret a ştiut să-i asigure nu doar marxismului, dar şi darwinismului şi curentului promovat de Nietzsche[6]; se ajunge până la a considera, în anumite cazuri, ca fiind indus însuşi antisemitismul, în timp ce mai general se vorbeşte despre monopolul secret al presei şi al organelor de formare a opiniei publice în ţările democratizate şi de puterea capabilă de a paraliza sau de a falimenta băncile cele mai puternice, putere care centralizează bogăţia financiară fără o tradiţie în mâinile câtorva persoane şi prin intermediul ei controlează popoare, partide şi guverne. Obiectivul cel mai important dintre toate este privarea personalităţii umane de sprijinul oferit de valorile spirituale şi tradiţionale, ştiind că după aceea nu este greu să faci din om un instrument pasiv al forţelor şi al influenţelor dirijate de frontul secret. Acţiunea de demoralizare culturală, de materializare şi de dezorganizare îşi găseşte replica: aceea care face să fie inevitabile crize sociale din ce în ce mai grave, situaţii colective din ce în ce mai disperate şi insuportabile, un conflict general fiind în sfârşit considerat ca mijloc de a doborî definitiv ultimele eventuale rezistenţe.

Este deci greu de contestat că un astfel de plan „imaginar" cunoscut la începutul acestui secol nu a reflectat şi anticipat foarte mult din ceea ce s-a întâmplat în lumea contemporană,

---

[6] Ca un amănunt interesant, trebuie observat cum de exemplu Darwin a asistat, cum se întâmplă rareori, la un triumf al ideilor sale şi a găsit imediat un număr impresionant de prozeliţi pentru dezvoltarea şi răspândirea teoriilor sale subversive.

nelipsind anticipări ale faptelor pe care ni le rezervă viitorul. Deci, nu trebuie să surprindă atenţia acordată *Protocoalelor* de către diversele mişcări din trecut care îşi propuseseră să reacţioneze şi să limiteze curentele decăderii naţionale, sociale şi morale ale vremii. Doar că aici adesea s-a ajuns pe poziţii unilaterale periculoase din cauza lipsei unui discernământ adecvat, ceea ce, din nou, a făcut jocul duşmanului.

Nu fără legătură cu aceasta trebuie să abordăm problema ridicată de documentul în discuţie referitor la conducătorii războiului ocult. Precum s-a spus, conform *Protocoalelor* complotul mondial i-ar avea pe evrei drept conducători şi acţiunea de distrugere a civilizaţiei tradiţionale europene şi creştine ar fi fost plănuită şi desfăşurată de ei pentru a putea apoi să realizeze imperiul universal al lui Israel, popor ales de Dumnezeu. Fără îndoială aceasta trece dincolo de limită şi chiar trebuie să ne întrebăm dacă însuşi antisemitismul fanatic, înclinat să vadă pretutindeni evreul ca „deus ex machina", nu face în mod inconştient jocul duşmanului, deoarece, aşa cum vom arăta mai departe, unul dintre mijloacele folosite de forţele mascate pentru a se apăra constă în a face astfel încât toată atenţia adversarilor lor să se concentreze asupra celor care doar în parte sunt responsabili de anumite întorsături pentru ca să acopere restul, să ascundă adică o serie mai vastă de cauze. S-ar putea desigur demonstra că, şi în cazul în care *Protocoalele* ar fi un fals şi autori ar fi fost nişte agenţi provocatori, nu înseamnă că din acest motiv ele nu reflectă multe idei conforme legii şi spiritului lui Israel[7]. În al doilea rând este un fapt recunoscut că mulţi evrei au figurat şi figurează printre promotorii dezordinii moderne, în fazele şi formele sale cele mai avansate – culturale, politice şi sociale. Totuşi, acest lucru nu trebuie să prejudicieze o cercetare mai aprofundată, în măsură să dezvăluie existenţa unor forţe cărora însuşi iudaismul modern poate să le fi slujit doar ca unul dintre instrumente. De altfel, deşi există mulţi evrei printre promotorii principalelor ideologii considerate de *Protocoale* ca instrumente ale subversiunii mondiale – liberalism, socialism, scientism, raţionalism – totuşi este evident că aceste idei nu ar fi

[7] Pentru o documentare în acest sens conform ediţiei italiene citate a *Protocoalelor*, pp. 194-208.

apărut niciodată şi nu s-ar fi afirmat niciodată fără precedentele istorice, ca de exemplu Reforma, Umanismul, naturalismul şi individualismul Renaşterii, cartezianismul etc. – fenomene care desigur nu pot fi puse ele însele pe seama iudaismului, ci trimit la un ansamblu mai vast de influenţe.

Este adevărat că în *Protocoale* conceptele de iudaism şi de masonerie interferează, de aceea în literatura care a derivat de aici se vorbeşte adesea în mod promiscuu de un complot iudeo-masonic. Dar şi aici trebuie să înaintăm cu prudenţă. Chiar recunoscând iudaizarea multor sectoare ale masoneriei moderne, recunoscând chiar originea pur ebraică a multor elemente ale simbolismului şi a ritualurilor masonice, trebuie considerată inacceptabilă teza antisemită conform căreia masoneria ar fi creaţia şi instrumentul lui Israel. Masoneria modernă (şi cu acest termen ne referim esenţialmente la aceea care s-a dezvoltat plecând de la crearea Marii Loji de la Londra din 1717) a fost cu siguranţă una dintre societăţile promotoare ale subversiunilor politice moderne, în special în domeniul pregătirii lor ideologice. Totuşi şi aici există pericolul de a ne lăsa induşi în eroare, dacă, exagerând, raportăm totul la acţiunea simplei masonerii.

Printre cei care consideră *Protocoalele* ca un fals sunt cei care au relevat faptul că diverse idei ale acestei scrieri sunt în concordanţă cu cele puse în practică de regimuri centraliste şi dictatoriale, în asemenea măsură încât acel document apare ca un bun manual pentru cei care aspiră să instaureze un nou bonapartism sau totalitarism. Este un sâmbure de adevăr în această observaţie. Ceea ce înseamnă că „războiul ocult" dintr-un punct de vedere pozitiv trebuie conceput în cadre vaste şi flexibile, astfel încât să facă înţeles rolul pe care pot să-l joace în el chiar şi fenomene aparent contradictorii, şi atât de puţin raportabile la formula, în fond simplistă, a complotului mondial iudeo-masonic[8].

---

[8] La vremea sa, mi-a căzut în mână o broşură curioasă publicată aproape clandestin la Paris în 1937 cu titlul: *La dernière perfidie de la race perfide. Hitler instrument d'Israel*. Aici se susţinea teza conform căreia „adevăraţii înţelepţi ocultişi ai Sionului" îl foloseau chiar pe antisemitul Hitler pentru a provoca o răsturnare mondială, care, prin consecinţele sale, ar fi favorizat finalităţile lor ultime lovind ceea ce ar fi rămas din valorile personalităţii şi ale libertăţii. Nu se poate nega că o astfel de scriere, apărută

Deşi nu este lipsit de importanţă rolul pe care l-au avut iudaismul şi masoneria în subversiunea modernă, trebuie să ştim să recunoaştem adevăratul loc istoric al acţiunii acestora şi să le intuim limitele, dincolo de care războiul ocult este menit să se dezvolte folosind forţe care nu mai sunt nici iudaismul nici masoneria, care, dimpotrivă, ar putea să se întoarcă împotriva evreilor şi masonilor. Pentru a ne da seama de aceasta, va fi suficient să ne raportăm la acea *lege a regresiunii castelor*, pe care în alt capitol am situat o la baza interpretării sensului efectiv al istoriei ultime[9]. De la o civilizaţie guvernată de conducători spirituali şi de o regalitate sacrală s-a trecut la civilizaţii conduse de simple aristocraţii războinice, acestea, mai ales sub formă de dinastii, fiind devansate ulterior de civilizaţia celei de-a Treia Stări, faza următoare fiind cea a civilizaţiei colectiviste şi a celei de-a Patra Stări. Acum, evaluând lucrurile cu atenţie, iudaismul modern ca putere (adică făcând abstracţie de acţiunea concomitentă, dar neconcertată şi instinctivă, de dezagregare şi de demoralizare care le poate fi atribuită anumitor elemente individuale şi anumitor autori evrei) este inseparabilă de capitalism şi de finanţe, care intră în civilizaţia celei de-a Treia Stări. Situaţia este asemănătoare în ceea ce priveşte masoneria modernă; ea a pregătit ideologic şi a susţinut afirmarea celei de-a Treia Stări şi se prezintă şi în zilele noastre ca păstrătoarea principiilor iluminismului şi ale Revoluţiei Franceze, doctrinele sale având valoare de religie laică a democraţiei moderne, pe a cărei linie s-a exercitat şi se exercită încă acţiunea sa militantă, uneori evidentă, alteori semisecretă. Dar toate acestea aparţin în egală măsură penultimei faze; şi dacă o astfel de fază – dacă aşadar ciclul cuprinzător al civilizaţiei democratice şi capitaliste a Stării a Treia – va trebui să lase loc fazei ultime, colectiviste, căreia în mod involuntar i s-a netezit calea, este logic că rolul de forţă directoare centrală a subversiunii mondiale pentru această ultimă perioadă nu va mai reveni nici iudaismului, nici masoneriei, astfel încât curentul principal va putea să se

---

înainte de al doilea război mondial, de altfel plină de erori şi de divagaţii, reflecta, ea însăşi, senzaţia a ceva nu complet ireal, cu condiţia să facem abstracţie de referirea la Israel şi să facem distincţia între diversele influenţe, pozitive şi negative, care au acţionat în cel de-al Treilea Reich.

[9] Conform scrierii noastre *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., Parte II

întoarcă împotriva acestora, aproape ca împotriva unor rămăşiţe ce trebuie lichidate: cum de altfel se întâmplă pe alocuri în ţările în care încep să se consolideze regimurile controlate de cea de-a Patra Stare (marxistă), deşi la afirmarea lor într-o primă fază au contribuit adesea evrei şi masoni.

Pe de altă parte, în ceea ce priveşte teza generală extremistă iudeo-masonică până de curând susţinută în anumite cercuri, situaţia actuală îi confirmă inconsistenţa. Ar fi într-adevăr de domeniul fanteziei dacă am presupune că actualii conducători ai marilor puteri care se luptă astăzi: Statele Unite, URSS şi China roşie, primesc ordine concertate de la o putere centrală internaţională de evrei şi masoni (de altfel inexistenţi în cazul Chinei), acţionând în consecinţă pentru a realiza un scop unic. Din nou, trebuie să ne referim la o serie mai vastă de influenţe orientând cercetarea noastră în acest sens[10].

II

Şi în ceea ce priveşte efectele practice, este extrem de importantă cunoaşterea instrumentelor războiului ocult, adică a mijloacelor folosite de forţele secrete ale subversiunii mondiale pentru a ascunde acţiunea lor, pentru a preveni acţiunea adversarilor lor şi a-i împiedica să-şi exercite influenţa. Vom spune câte ceva despre aceasta, precizând că pentru anumite aspecte pe care le vom arăta, punctul de plecare ne-a fost oferit de consideraţiile prezentate în repetate ocazii de René Guénon, care printre altele a fost una dintre minţile cele mai alese care au putut percepe culisele secrete ale multor schimbări ale timpurilor moderne.

Vom începe cu instrumentul constituit de *sugestia pozitivistă*, reluând anumite referiri. Trebuie observat faptul că aşa-numitul mod „pozitiv" de a aprecia evenimentele şi istoria este mai mult consecinţa unei sugestii răspândite în cultura modernă de forţele antitradiţionale pentru a-şi ascunde acţiunea, decât orientarea specifică unei mentalităţi atât de limitate. Cine crede că istoria este

---

[10] Pentru o ulterioară documentare şi o actualizare istorico-critică asupra acestei chestiuni, cfr. Sergio Romano, *I falsi protocolli*, Corbaccio, Milano, 1992; şi Cesare G. De Methelis, *Il manoscritto inesistente*, Marsilio, Veneţia, 1998 (n.î.)

făcută doar de oamenii care ies la rampă şi că este determinată de factorii politici, economici, sociali şi culturali cei mai vizibili, nu vede şi nu caută nimic altceva; dar este tocmai ce doreşte orice forţă care intenţionează să acţioneze subversiv. O civilizaţie dominată de prejudecata pozitivistă oferă terenul cel mai propice pentru o acţiune care să pornească de la ceea ce am numit „a treia dimensiune". În mare parte, acesta este tocmai cazul civilizaţiei moderne. Este o civilizaţie orbită şi dezarmată prin intermediul prejudecăţii pozitiviste, raţionaliste şi scientiste. Suntem încă departe de a putea demasca multe idei care continuă să reprezinte baza mentalităţii şi a instruirii moderne, idei care sunt prea puţin erori şi limitări şi mai mult sugestii difuzate şi promovate, ţinând seama de toate argumentele, de forţele antitradiţiei.

S-a vorbit deja de anumite concepţii non-pozitiviste privind cursul evenimentelor, care fac să intervină diverse entităţi, „Spiritul absolut", elanul vital sau Istoria însăşi, prezentată într-o anumită ipostază şi scrisă cu majusculă. Putem vedea în aceasta un exemplu al aplicării posibile a unui al doilea instrument al războiului ocult, care este *tactica substituirilor*. Ea este folosită ori de câte ori este sesizat pericolul unei treziri a „obiectelor istoriei", dat fiind că anumite idei care facilitează jocul ocult al forţelor subversiunii mondiale şi-au pierdut puterea. În cazul la care s-a făcut referire acele idei confuze au rol de momeală pentru cei care sunt nemulţumiţi de schemele pozitiviste, pentru ca privirea lor să nu se îndrepte în direcţia potrivită. Ceaţa unor astfel de noţiuni ascunde adevărul la fel ca şi orbirea pozitivistă. Se jonglează cu filozofia, în timp ce planul continuă să se desfăşoare.

Adesea tactica înlocuirilor se dezvoltă în mod eficace sub formă de *tactică a contrafacerilor*. Iată despre ce este vorba. Se poate întâmpla ca efectele acţiunii distructive, manifestându-se în plan material, să devină atât de vizibile încât să stârnească o reacţie şi din acest motiv se caută idei şi simboluri care trebuie folosite pentru o apărare şi o reconstrucţie; aceste idei şi simboluri pot fi într-adevăr găsite. În cel mai bun caz este vorba despre valori ale trecutului tradiţional, care prind din nou viaţă tocmai mulţumită acestei reacţii existenţiale ale unei societăţi sau civilizaţii ameninţate de descompunere. În astfel de cazuri lupta secretă nu este purtată în forme directe; adesea există în schimb preocuparea ca din toate aceste idei să se răspândească şi să se valorifice doar anumite

falsificări şi contrafaceri. Astfel reacţia este limitată, deviată sau pur şi simplu orientată în direcţie opusă, direcţie în care încep să se manifeste chiar influenţele care acţionează împotriva a ceea ce se dorea apărat.

O astfel de tactică se poate desfăşura în diverse domenii, pe tărâm spiritual şi cultural şi în plan politic, şi astăzi este folosită adesea. Un exemplu îl constituie „tradiţionalismul". S-a spus deja ce înseamnă „tradiţie" în sens superior: este forma pe care forţele din înalt o dau posibilităţilor globale ale unei anumite rase culturale şi ale unei anumite perioade, prin valori supraindividuale şi, în esenţă, şi supraistorice, şi prin elite care din astfel de valori ştiu să extragă o autoritate şi un prestigiu firesc. Acum, în zilele noastre se întâmplă adesea ca o dorinţă confuză de întoarcere la „tradiţie", să fie în mod precaut deviată în forma „tradiţionalismului" care are drept conţinut obiceiurile, rutina, supravieţuirile, simplele vestigii a ceea ce a fost fără să li se înţeleagă spiritul şi fără să se separe ceea ce nu este pur şi simplu factual, ci are o valoare perenă. Aşadar, astfel de atitudini nu tradiţionale ci tradiţionaliste îi oferă o ţintă bună adversarului, al cărui atac facil împotriva tradiţionalismului este doar acoperirea pentru un atac împotriva tradiţiei: în acest fel favorizează sloganele anacronismului, anti-istoriei, imobilismului, regresismului şi ale altora asemănătoare. Astfel reacţia este paralizată şi manevra duce negreşit la rezultatul prestabilit.

De la schema generală ar fi uşor să trecem la cazuri particulare. Istoria recentă este bogată în astfel de exemple. Chiar în sfera politică concepţia romană cu simbolurile sale, aceea „ariană", însăşi ideea de Imperiu sau Reich şi aşa mai departe – asupra tuturor acestora s-a aplicat tactica înlocuirilor falsificatoare şi a contrafacerilor cu efecte reprobabile care nu-i pot scăpa unui observator perspicace. Se înţelege astfel clara raţiune de a fi şi a specificărilor făcute de noi în primul capitol.

În al patrulea rând trebuie indicată *tactica inversiunii*. Să luăm un exemplu tipic. Forţele secrete ale subversiunii mondiale ştiau exact că baza ordinii care trebuia distrusă era constituită de elementul supranatural, adică de spirit, conceput nu ca o abstracţie filozofică sau ca un dat al credinţei, ci ca o realitate superioară, punct de referinţă pentru integrarea a tot ceea ce este omenesc. După ce au limitat influenţa pe care în privinţa aceasta putea să o exercite încă religia care începuse să domine în Occident, prin

răspândirea materialismului şi a scientismului, forţele subversiunii s-au străduit ca orice tendinţă să fie deviată în mod oportun. Tactica inversiunii are un ecou semnificativ şi în aşa-numitul „neo-spiritualism". nu numai în formele sale cele mai degradate, spiritiste, ci şi în tendinţele cu tentă orientală şi ocultiste, în plus cu ansamblul de teorii asupra inconştientului, iraţionalului şi altele asemenea. În loc să se ridice către ceea ce ca element cu adevărat supranatural este deasupra persoanei, aici se ajunge la subpersonal şi la infrarațional. conform unei inversiuni care are adesea caracteristici de-a dreptul sumbre.

Pe această cale se obţine un dublu rezultat. Înainte de toate a fost uşor să se extindă discreditarea care în numeroase cazuri trebuia pe bună dreptate să afecteze aceste devieri, asupra multor idei implicate în ele, dar care în esenţa lor nu au nici o legătură cu acestea: astfel aceste idei sunt situate pe o poziţie care le face să nu mai fie atât de periculoase. O bună parte din ceea ce a fost cunoscut până acum în Occident despre Orient în afară de domeniul arid şi steril al filologiei şi al specializării academice se resimte de pe urma unei asemenea manevre, apărând în mare măsură ca fiind ceva distorsionat care limitează influenţa pozitivă pe care diferitele aspecte ale autenticei spiritualităţi orientale le-ar putea exercita, şi care ca reacţie provoacă „apărările Occidentului" cele mai obtuze şi anacronice. Ca un alt exemplu trebuie să ne amintim de mediile care, de îndată ce este vorba despre simboluri şi esoterism, ştiu doar să se gândească la masonerie şi teosofism, chiar dacă referirea se face la vechi şi nobile tradiţii care nu au nici o legătură nici cu masoneria nici cu teosofismul – şi prejudecata pozitivistă şi raţionalistă, care în toate acestea ne face să vedem doar superstiţie şi imaginaţie, face într-o anumită cultură „critică" tot restul. Lucrurile nu se prezintă diferit în privinţa apologeticei catolice militante care vede doar naturalism, panteism şi chiar mai rău, în tot ce nu se înscrie pe linia sa; este vorba de confuzii, de efecte ale unui joc de acţiuni şi reacţii corespunzătoare, care afectează chiar mulţi reprezentanţi ai catolicismului.

Al doilea rezultat nu priveşte domeniul ideilor, ci acela practic, concret. Cert este că tendinţele orientate către spiritual şi supranatural pot favoriza apariţia unor forţe oculte care se transformă într-o acţiune perfidă împotriva personalităţii. Multe reacţii împotriva raţionalismului şi a intelectualismului, şi în special menţionatele teorii

despre inconştient, care odată cu psihanaliza au dat naştere unei vaste practici sau, cel puţin, favorizează diverse forme de o morbidă fascinaţie, duc exact la acest rezultat.

Mai există o tactică: aceea a *loviturii prin ricoşeu*. Se recurge la aceasta în cazul în care forţe tradiţionale care se intenţionează a fi lovite iau iniţiativa pentru o acţiune împotriva altor forţe la fel de tradiţionale, acţiune care se întoarce împotriva promotorilor săi. De exemplu, forţele secrete ale subversiunii mondiale prin intermediul insinuărilor şi sugestiilor potrivite pot face astfel încât reprezentanţii unei anumite tradiţii să creadă că cel mai bun mod de a o consolida este să submineze şi să discrediteze alte tradiţii. Cine nu-şi dă seama de acest joc şi mânat de interese materiale atacă tradiţia în persoana unui popor cu care are afinităţi, trebuie să se aştepte să o vadă atacată mai devreme sau mai târziu chiar lângă el, printr-o mişcare, să spunem aşa, prin ricoşeu. Forţele subversiunii mondiale mizează mult pe această tactică; din acest motiv ele încearcă prin orice mijloc să facă în aşa fel încât orice idee superioară să cedeze în faţa tiraniei intereselor părtinitoare, tendinţelor de prozelitism, şi, în alte domenii, a orgoliului şi a setei de putere. Ele ştiu perfect că aceasta este metoda cea mai bună pentru a distruge orice adevărată unitate şi solidaritate şi pentru a favoriza o stare de fapt în care jocul lor va fi înlesnit în mod considerabil. Ele ştiu prea bine că există o lege obiectivă a dreptăţii imanente şi că, precum se spune, „moara Cerului macină încet dar macină fin" şi ca atare acţionează în consecinţă: aşteaptă ca o astfel de iniţiativă nehuată în considerare să dea roade, pentru ca apoi să intervină.

Aici se încadrează în sfera politicului cazul oricărei utilizări machiavelice a forţelor revoluţionare. Oameni de stat limitaţi au crezut adesea că a provoca sau a susţine revoluţia la naţiunile duşmane este, în anumite împrejurări, un mijloc foarte bun de a avantaja propriul popor. Fără să-şi dea seama sau dându-şi seama prea târziu, au obţinut deseori rezultatul opus. În timp ce credeau că folosesc revoluţia drept mijloc, de fapt revoluţia îi transforma în instrumentele sale; după ce, datorită acelor oameni politici, i-a fost netezită calea în alte ţări, revoluţia i-a afectat şi i-a răsturnat şi pe aceştia. Istoria modernă a fost în mare măsură teatrul unei subversiuni răspândite în mod tragic tocmai pe această cale. Astfel nu se va putea niciodată insista prea mult în afirmaţia că doar crezând ferm, necondiţionat într-o idee se poate evita războiul ocult;

acolo unde această credință fermă nu există, acolo unde se urmăresc doar finalitățile contingente ale așa-zisei politici realiste, frontul rezistenței este deja minat. Într-un cadru analog trebuie văzută acțiunea de ricoșeu, de exemplu, a principiului „autodeterminării popoarelor", care după ce a fost folosit de către democrații ca instrument ideologic în al doilea război mondial, a afectat toate popoarele de rasă albă marcând în primul rând sfârșitul prestigiului și supremației Europei.

Când forțele secrete ale subversiunii mondiale se tem că s-au expus prea mult sau își dau seama că, în împrejurări deosebite, direcția dată din spatele culiselor a devenit evidentă cel puțin în efectele sale majore, ele pun în practică *tactica țapului ispășitor*. Încearcă să facă în așa fel încât toată atenția adversarului să se concentreze asupra elementelor care doar parțial sau doar în mod indirect sunt responsabile de blestemățiile lor. Toate reacțiile atunci se dezlănțuie asupra unor astfel de elemente, devenite țapi ispășitori. Și frontul secret, după o pauză, își poate relua jocul, deoarece adversarii cred că au depistat deja inamicul și nu mai au nimic altceva de făcut. Vorbind despre *Protocoalele bătrânilor înțelepți ai Sionului* am făcut referire puțin mai sus la un posibil caz al acestei tactici, cu menționarea rolului atribuit iudaismului sau masoneriei. Așadar trebuie să ne ferim de orice punct de vedere unilateral, nu trebuie să pierdem din vedere niciodată cadrul complex al adevăratului front secret.

Să trecem la „*tactica diluărilor*". Ea constituie un aspect specific al „tacticii surogatelor". Exemplul principal pe care îl vom da trebuie prefațat astfel: procesul care a dus la criza actuală are origini îndepărtate în timp și s-a dezvoltat în mai multe etape[11]. În fiecare dintre aceste faze criza era deja prezentă, deși în formă latentă, potențială și inactuală. Teoria „progresului" poate fi considerată ca una dintre ideile răspândite de forțele secrete ale subversiunii mondiale cu scopul ca privirea să nu se mai îndrepte spre origini și procesul de decădere să avanseze din ce în ce mai mult, către mirajul cuceririlor civilizației tehnico industriale. Tragicele evenimente din vremurile recente au provocat totuși o parțială trezire dintr-o astfel de hipnoză. Mulți au început să

[11] Cfr. *Revoltă împotriva lumii moderne*, cit., Parte II (Geneză și chip al lumii moderne)

realizeze că mișcarea presupusului progres mergea în paralel cu o goană către abis. Astfel, pentru mulți cuvântul de ordine a fost oprirea și întoarcerea la origini ca unic mod de restaurare a unei civilizații normale. Atunci frontul ocult a mobilizat noi mijloace pentru a preveni orice radicalism. Mai întâi a început și aici cu sloganele anacronismului și ale reacționarismului; apoi a făcut astfel încât, ca punct de reper, forțele care tindeau către origini să fie duse spre stadii în care criza și răul erau prezente în forme mai puțin evidente, și de aceea mai puțin recognoscibile. Și această capcană a avut succes. Capii subversiunii mondiale știu, firește, că odată ce s-au înfăptuit toate acestea nu mai există un mare pericol: este suficient să așteptăm deoarece în curând ne vom afla în punctul din care am plecat prin procedee analoge celor desfășurate deja, însă acum aproape mereu fără a mai avea posibilitatea de a opune rezistență destrămării.

S-ar putea aduce numeroase exemple istorice ale acestei tactici, exemple care ar trebui să fie deosebit de instructive pentru cine ar vrea să-și asume inițiativa unei acțiuni de reconstrucție. Ca prim exemplu, s-ar putea examina binc câteva caracteristici ale naționalismului modern. Este cunoscută funcția revoluționară, subversivă și anti-ierarhică pe care a avut-o conceptul colectivist-demagogic de națiune în fața formelor anterioare de civilizație și de organizare politică europeană. Acum punctul de reper al multora dintre cei care au luptat împotriva diverselor internaționale – în special împotriva internaționalei comuniste – a fost tocmai conceptul de națiune și rareori a existat preocuparea de a defini un astfel de concept în așa fel încât el să nu mai însemne o etapă în calea care până la urmă a dus tocmai la ceea ce se dorește a fi combătut.

Despre acest aspect va fi suficient să amintim ceea ce spuneam deja despre opoziția existentă între naționalismul de masă și națiunea spirituală, între Statul național și Statul tradițional (cap. 3). În primul caz naționalismul are o funcție nivelatoare și anti-aristocratică, este aproape un preludiu al acelei nivelări mai vaste al cărei numitor comun nu va mai fi națiunea, ci internaționala. În cel de-al doilea caz, ideea de națiune poate să reprezinte o bază pentru o relansare și să aibă valoarea unei prime reacții împotriva dezagregării internaționaliste; odată cu afirmarea ideii de națiune se afirmă un principiu al diferenței, care ulterior trebuie totuși aplicat în vederea unei articulări și a unei

ierarhizări în interiorul fiecărui popor. Dar acolo unde cunoaşterea acestei opoziţii lasă de dorit, prin naţionalismul nediscriminat există pericolul de a fi supuşi tocmai tacticii diluărilor: pericol deja materializat. Şi în acest scop, adică al acestei posibile semnificaţii a orientării naţionaliste, pe care printre altele comunismul sovietic, în timp ce combate în propria sferă de influenţă naţionalismul ca pe un fenomen contrarevoluţionar, îl favorizează şi îl sprijină în zonele încă neconvertite la marxism ale aşa-numitelor popoare subdezvoltate, presupuse victime ale colonialismului, aşteptând ca evoluţia ulterioară să ducă la stadiul în care acesta îşi va putea culege propriile roade.

Să ne referim la alte două exemple ale tacticii diluărilor. Unul priveşte domeniul economic-social şi se leagă de toate variantele „naţionale" şi social-reformiste ale marxismului; este acelaşi rău într-o doză diluată. Acest aspect este valabil şi pentru teoriile „socializatoare" care, precum s-a spus deja, sunt doar nişte cai troieni care trebuie introduşi în fortăreaţă pentru a o cuceri nu printr-un atac direct, ci printr-o acţiune internă, naturală, logică. Cel de-al doilea exemplu se referă la domeniul cultural. S-a vorbit deja despre semnificaţia teoriilor psihanalitice în ansamblul subversiunii moderne. Acum, printre cei capabili de un discernământ sănătos s-a manifestat o reacţie în faţa formelor celor mai crase ale acestei pseudoştiinţe, care corespund freudianismului pur sau „ortodox". Atunci s-a folosit din nou tactica diluărilor, a fost favorizată formarea şi răspândirea unei psihanalize spiritualizate pentru cei mai sensibili. Rezultatul este că cei care reacţionează în faţa lui Freud şi a discipolilor lui, nu mai reacţionează, de exemplu, în faţa lui Jung, nedându-şi seama că este de fapt vorba despre aceeaşi invenţie, ba chiar într-o formă mai periculoasă pentru că este mai subtilă şi pentru că o exegeză molipsitoare aici se impune într-un mod mult mai decisiv decât aceea freudiană pe tărâmul spiritualităţii.

Încă o tactică: a face să se confunde un principiu cu reprezentanţii acestuia. Sub diferite aspecte decăderea instituţiilor tradiţionale a început de la cea a reprezentanţilor lor. Dar destrămarea efectivă şi distrugerea a fost făcută posibilă de confuzia între principii şi persoane – şi aceasta este încă o armă a războiului ocult. Când exponenţii unui anumit principiu se dovedesc a fi nedemni, se face astfel încât procesul împotriva lor

să se extindă imediat împotriva principiului în sine sau, mai mult, să se îndrepte mai ales împotriva acestuia. În loc să se limiteze la a constata faptul că anumite persoane nu sunt la înălţimea principiului şi să se ceară ca acestea să fie înlocuite cu oameni calificaţi pentru ca situaţia de normalitate să fie restabilită, se afirmă că principiul în sine este fals, sau depăşit, sau corupt, că trebuie înlocuit cu un alt principiu. În aproape toate revoluţiile această tactică a avut un rol principal. Ea poate fi definită ca fiind acea tactică prin care o criză *în sistem* este făcută să apară ca o criză *a sistemului*. Exemple în acest sens sunt la îndemâna tuturor, astfel încât nu merită a fi menţionate aici. Atacul împotriva monarhiilor şi a aristocraţiilor a urmat tocmai această cale.

Marxismul a aplicat acelaşi expedient, folosind ca pretext necinstea capitalismului pentru a ataca economia de piaţă şi pentru a iniţia o economie colectivistă. Şi pe tărâm spiritual exemplele sunt numeroase. Însăşi Reforma luterană nu a folosit oare ca pretext corupţia reprezentanţilor Bisericii romane pentru a pune în discuţie însuşi principiul autorităţii şi o serie de idei fundamentale ale tradiţiei catolice, tocmai trecând de la persoane la principii?

În sfârşit, dorim să menţionăm un ultim instrument al războiului secret, chiar dacă se referă la un domeniu atât de specific: este acela al *infiltrărilor înlocuitoare*. Acesta este folosit în cazul în care o anumită organizaţie spirituală sau, în general, tradiţională, ajunge într-o astfel de stare de degenerare, încât exponenţii săi mai ştiu foarte puţin despre adevăratul său fundament intern, bază a autorităţii sale şi a prestigiului său. Viaţa acestei organizaţii se poate atunci compara cu automatismul unei fiinţe aflate în stare de somnambulism sau al unui corp care are viaţă dar este lipsit de suflet. Se poate spune că în centru s-a format un „gol" spiritual, gol care poate fi ocupat, prin intermediul infiltrărilor, de alte forţe, de forţe subversive, care, deşi nu schimbă cu nimic aparenţele, fac în aşa fel încât organizaţia să deservească alte scopuri, total diferite, dacă nu chiar opuse celor care le erau iniţial caracteristice. Apoi nu este exclus ca aceste elemente înlocuitoare să lucreze la distrugerea a ceea ce ele au început să controleze, de exemplu creând cu precauţie motive de scandal în măsură să stârnească reacţii; şi în acest caz particular se declanşează bineînţeles, concertat, în exterior, tactica despre care s-a vorbit mai devreme, aceea de a face să se confunde principiul cu persoanele.

Şi cunoaşterea tuturor acestor aspecte poate face lumină în cazul multor fenomene din trecut şi din prezent. Vorbind de masonerie, trebuie, de pildă, să fim convinşi că originea masoneriei moderne ca forţă subversivă se datorează tocmai acestei tactici de înlocuire şi de inversiune, care se exercită în interiorul unor organizaţii mai vechi, din care au supravieţuit, în masoneria modernă, cu rol de simple vestigii, structuri, simboluri şi ierarhii, în timp ce influenţele călăuzitoare efective sunt de mult timp de cu totul altă natură.

* * *

Sperăm că faptul că ne-am limitat aici la câteva exemple şi că ne-am ocupat mai ales de principii, nu împiedică recunoaşterea multiplelor posibilităţi de aplicare a aceloraşi principii în diferite domenii; aşa că se poate spune că nu există un domeniu în care războiul secret să nu se fi desfăşurat într-un fel sau altul şi să nu continue încă. Cel mai important domeniu pentru aplicarea cunoaşterii armelor războiului ocult este totuşi cel intern, este propria gândire. Tocmai aici ar trebui să fim atenţi, aici ar trebui să fim capabili să recunoaştem influenţele subtile care în situaţii grele încearcă să ne sugereze anumite idei şi anumite reacţii. Odată ajunşi până aici, când încă nu este posibil să identifici adversarii, aceştia, oricare ar fi, ar găsi încetul cu încetul închise căile principale ale acţiunii lor secrete.

Repetăm aşadar că în toate acestea nu este vorba de speculaţii filozofice, nici de fantezii, ci de lucruri serioase şi pozitive. Şi suntem convinşi că nici un conducător de pe frontul de luptă contra subversiunii şi al tradiţiei nu se poate considera matur şi la înălţimea misiunilor sale înainte de a-şi fi dezvoltat capacitatea de a intui această lume de cauze subterane în aşa fel încât să-şi înfrunte adversarul pe terenul potrivit. Să ne amintim tocmai de mitul Înţelepţilor din *Protocoale*: în faţa lor oamenii care văd numai „faptele", sunt ca nişte animale obtuze. Există o slabă speranţă că ceva ar putea fi salvat atunci când printre conducătorii unei noi mişcări nu există şi oameni capabili să integreze lupta materială printr-o ştiinţă secretă şi inexorabilă, care acum nu va fi în serviciul forţelor obscure, ci al principiului luminos al spiritualităţii tradiţionale.

14. Latinitate – Romanitate – Suflet mediteranean

I

Într-un capitol precedent am amintit rolul pe care prejudecata antigermană l-a avut într-o anumită concepție „patriotică" obedientă ideologiei masonice și democrat-liberale. O astfel de prejudecată se regăsește și în domeniul cultural, mai ales în mediile acelor intelectuali care îndrăgesc mitul latinității. Referitor la aceasta, lozinca este că suntem „latini" și mediteraneeni, de aceea tendințele noastre naturale, afinitățile noastre elective ar merge către națiunile de cultură latină, în timp ce bariere spirituale ne-ar separa de tot ceea ce este german. Italianul și germanul – se spune – nu vor putea niciodată să se înțeleagă. Civilizația noastră și mentalitatea latină este în contrast cu tot ceea ce este german. Există unii care au pus în discuție însuși factorul religios scoțând în evidență protestantismul popoarelor germane contra catolicismului celor latine. Faptul că Germania renană, Austria și Bavaria sunt catolice, cu toate argumentele, nu se ia în considerație[1].

Există în toate acestea un echivoc datorat în mare parte frazelor făcute și ideilor pe care nu ne străduim să le aprofundăm, dar și intoleranțelor instinctive datorate unor componente rasiale mai puțin în ordine ale poporului italian, astfel că modul de a vedea clar chiar referitor la acest subiect este un lucru nu lipsit de importanță pentru cine are chef să contribuie la o operă revoluționar-conservatoare.

Începem prin a ne întreba: ce se înțelege propriu-zis prin „latin"? la ce domeniu ne referim folosind această expresie?

---

[1] Această polemică evoliană își are originea în anii fascismului în legătură cu intelectualii italieni precum Manacorda, dar și cu cei germani care gândeau în același fel, dar răsturnând termenii chestiunii: cfr. *Romanesimo, germanesimo e il caso Manacorda*, în „La Vita Italiana", iunie 1941, și *Il significato di Roma per lo spirito „olimpico" germanico*, în „Rassegna Italiana", noiembrie 1942. Tema a făcut și obiectul a numeroase conferințe în Germania. Cfr. *L'arco e la clava*, cit., cap. 13 (n.t).

Că în Italia, aşa cum am arătat, mitul „latinităţii" este îndrăgit mai ales în mediile de literaţi şi intelectuali, nu este o întâmplare. În realitate, aproape exclusiv pe planul literelor şi al artelor, al culturii în sensul cel mai marginal şi mai dezagregat al termenului poate să se definească în vreun fel aşa-numita „latinitate". În rest, totuşi ar fi mai potrivit să se vorbească despre „elementul romanic" pentru că este vorba de reflexe de civilizaţie clasică târzie păstrate la popoarele deja preluate în orbita Imperiului roman, care şi-au însuşit limba Romei, limba latină, şi din acea civilizaţie târzie au menţinut mai multe forme. Dar de fapt această „latinitate" e puţin mai mult decât un aspect exterior dincolo de care, diferenţe profunde, atât etnice, cât şi spirituale, au determinat nu rareori antiteze severe. Pentru noi contează, în orice caz, să relevăm că „patrimoniul spiritual comun latin" fără îndoială că nu se poate numi roman; în amintitele caractere estetizante şi umaniste, în aspectele moravurilor şi chiar în unele forme juridice, ceea ce este „latin" pleacă de la o lume care este „romană" doar în denumire, de la o lume pentru care Roma antică, eroică, patriciană şi catoniană nu ar fi nutrit poate decât dispreţ.

Aici s-ar impune unele consideraţii cu caracter general, în materie de valori, pentru că din punctul nostru de vedere, ar fi nevoie să precizăm însăşi semnificaţia acelei lumi clasice greco-romane pentru care umaniştii latinizanţi nutresc un cult aproape superstiţios. Fără a merge în profunzimea unei asemenea probleme, relevăm doar că mitul „clasic" este un mit foarte înrudit cu cel iluminist, care face să se creadă că doar prin „cuceririle" şi creaţiile artistice ale Renaşterii şi cele ce i-au urmat, a început, după tenebrele Evului Mediu, adevărata civilizaţie. Şi în mitul clasic, care s-a format în mediile arătate mai înainte, se regăseşte această mentalitate estetizantă şi antitradiţională. Atât în ceea ce priveşte Grecia cât şi Roma contează ca fiind „clasică" perioada de civilizaţie, care cu toată splendoarea exterioară şi rafinamentul ei, a reprezentat sub mai multe aspecte o decădere; este civilizaţia care a apărut şi a prevalat când ciclul civilizaţiei precedente de tip eroico-sacral al originilor atât elenistice cât şi romane s-a aflat deja în arcul său descendent.

Şi dacă tocmai de la origini se revendică, acelaşi mit latin se relativizează, „latinitatea" pare să nu privească forţele creative fundamentale ale popoarelor pe care le-a unit. Deja în spaţiu filologic se poate releva dacă limbile romanice se revendică în mod

esenţial de la limba antică a Romei, adică din latină, limba latină la rândul ei, aparţine în mod notoriu trunchiului general al celor indo-europene, din care face parte cu titlu egal însuşi idiomul german; ba mai mult chiar este un fapt cunoscut că limba latină antică, dacă nu prin cuvinte, prin articulaţie şi sintaxă (plecând de la declinări) este mai apropiată de germană decât de limbile latine romanice.

Nu altfel stau lucrurile în domeniul etnic, fiind un fapt recunoscut că atât prima romanitate cât şi prima Eladă au fost creaţii ale unor forţe ale aceluiaşi trunchi indo-european, de la care mai târziu s-au desprins popoarele propriu-zis germanice. Şi nu doar. Este important de observat că în cazul în care se referă la această lume a originilor, expresia „latin" asumă o semnificaţie care răstoarnă chiar teza susţinătorilor zeloşi actuali ai latinităţii antinordice. Unul dintre rezultatele cercetărilor recente cu privire la Italia preistorică şi preromană este că strămoşii „latinilor" au fost un neam, a cărui înrudire etnică şi spirituală cu grupul de popoare nordice-ariene este incontestabilă. A fost vorba deci despre urmaşi ai „poporului cu securea războiului" care practica ritul arderii morţilor, şi care, avansând până în Italia centrală, s-a contrapus civilizaţiei osco-sabelle caracterizată prin ritul funerar al înmormântării, fiind vizibilă legătura acesteia din urmă cu civilizaţiile care înhumează morţii, cu cele mediteraneene şi asiatico-mediteraneene.

Printre vestigiile mai vechi lăsate de asemenea ramuri trebuie menţionate cele descoperite în Val Camonica. Deci, asemenea vestigii au o corespondenţă semnificativă cu urmele preistorice ale raselor primordiale atât nord-atlantice (civilizaţia franco-cantabrică Cro-Magnon), cât şi nord-scandinavă (civilizaţia Fossum). Regăsim aceleaşi simboluri ale unei spiritualităţi „solare", acelaşi stil, aceeaşi absenţă a urmelor acelor culte feminine (telurico-materne) care în schimb abundă în civilizaţiile non-indo-europene sau paleo-indo-europene degenerescente mediteraneene (Pelasgii, Creta etc. – În Italia: civilizaţia Maiella, etruscii etc.). Nu numai: există de asemenea înrudiri între urmele de la Val Camonica şi civilizaţia Dorilor, adică civilizaţia populaţiilor care au ajuns în Grecia de Nord şi au creat Sparta, posedând în comun, printre altele, cultul lui Apollo ca zeu hiperborean al luminii. Motiv pentru care s-a putut afirma că mişcarea popoarelor de la care au provenit latinii, şi rezultatul căreia în Italia trebuia să fie Roma, a fost analog cu migraţia aheo-dorică, care în Grecia a culminat cu

Sparta: manifestări corespunzătoare – Roma şi Sparta – la rândul lor înrudite cu cele propriu-zise nordice[2].

Dar cu prima romanitate şi cu Sparta ne găsim în faţa unei lumi eroico-sacrale care posedă un *ethos* sever, dragostea pentru disciplină şi pentru o ţinută virilă şi dominatoare a sufletului, lume care a continuat foarte puţin în civilizaţia următoare numită „clasică"[3], din care, la rândul ei, se doreşte derivarea „latinităţii" şi a „unităţii popoarelor de civilizaţie latină". Dacă folosind termenul „latin" ne revendicăm în schimb de la origini, vedem deci realizându se o răsturnare completă a tezei „latine". Latinii au fost printre populaţiile purtătoare de influenţe cărora prima romanitate le datorează grandoarea sa şi înfăţişarea sa specifică, posedând forme de cult, de civilizaţie şi de viaţă neantagonice, ci dimpotrivă înrudite cu cele pe care şi popoarele germanice în aspectele lor cele mai bune, trebuiau să le prezinte apoi faţă de o lume decadentă care, mai mult decât „latină", era de acum singura „romanică" şi larg bizantinizată. În schimb „Latinitatea", care a urmat dincolo de spoiala exterioară şi de simple vestigii, a conţinut forţe eterogene, susceptibile de a merge împreună doar când nu au avut în faţă nimic mai serios decât „lumea literelor şi a artelor", lăsând la o parte catolicismul şi anumite forme de a simţi, la care nu se poate vreodată nici măcar aplica termenul „latin", sau termenul de mediteranean[4].

Asupra acestui punct ne vom întoarce imediat. Pentru moment vrem să subliniem importanţa pe care din punct de vedere nu doar istoric şi retrospectiv, ci şi practic şi normativ o au cele pe care le-am expus în mod succint: analogiile între primul stil roman de viaţă şi acela spartan sunt evidente şi recunoscute, aşa cum sunt evidente şi analogiile între ambele stiluri şi unele trăsături

---

[2] Cu privire la aceasta, ne putem referi în mod esenţial la cercetările lui F. Altheim, cfr., de exemplu, opera sa *Die dorische Wanderung in Italien*.

[3] Aici ne conformăm semnificaţiilor date de către umanişti termenului „clasic"; pentru noi lucrurile stau totuşi în sensul opus, precum „clasic" noi considerăm chiar lumea pre-umanistă şi elementară a originilor, având în vedere mai puţin artele cât concepţia despre viaţă şi stilul general de viaţă.

[4] De altfel, reacţii împotriva „latinităţii" considerată ca un factor de decandenţă şi de denaturare faţă de forţele mai autentice şi valabiler ale rasei nu au lipsit la popoarele aceluiaşi grup „latin" – de exemplu, în Franţa însăşi.

caracteristice pe care popoarele germanice, printr-un ansamblu de circumstanţe, le-au păstrat timp mult mai îndelungat decât alte naţiuni ale aceluiaşi trunchi indo-european. Aşa că nu e un paradox: dacă aceia care, ca „italioţi", ţin atât de mult să se simtă doar „latini" şi „mediteraneeni" ar putea să fie puşi faţă în faţă cu romanii perioadei eroice, intoleranţa lor faţă de aceştia din urmă, pentru stilul lor de disciplină, de onoare, de ierarhie, de drept, de virilism antiexhibiţionist şi anonim, nu ar fi mai mică decât aceea pe care o trezeşte în ei *animus* ul antigermanic şi mai ales antiprusac. (Este semnificativ că L. Aldington a putut să-i numească pe romani „prusacii timpurilor lor").

De aceea am arătat că într-un astfel de *animus* au avut, desigur rolul lor influenţe rasiale suspecte; în realitate aici nu avem un termen de comparaţie pentru ceea ce în prea mulţi italieni nu este în ordine şi pentru cei pentru care teza despre „latinitatea catolică" sau „mediteraneitate" nu este decât un alibi amăgitor.

Merită să relevăm că la rândul său un asemenea alibi s-a asociat nu rareori cu polemica proprie guelfismului militant, căruia i-a convenit să identifice în funcţie antigermană şi antighibelină, romanitatea, latinitatea şi Biserica catolică („roman latin, şi catolic sunt un tot inseparabil"). Astfel a existat câte unul care a ajuns să vorbească despre o antiteză între „Templu" şi „Pădure", unde Templul ar reprezenta concepţia latino-catolică asupra vieţii, cu principiile de autoritate, de ordine, de transcendenţă care i-ar fi caracteristice, iar „Pădurea", haotica „nibelungica", individualistica lume germană şi apoi protestantă[5]. Pur diletantism de intelectualoizi turbulenţi care, evident, cunosc doar pe Wagner şi câte un filosof romantic german neştiind, sau făcându-se că nu ar şti, tot ceea ce la popoarele central-europene se păstrase, practic, în multe straturi sociale ca o dispoziţie înnăscută până de curând, înainte de ultimele catastrofe. Şi în ceea ce priveşte domeniul exterior, un Pareto a relevat în mod just cum în Germania, deşi este în mare parte protestantă, sentimentele de ordine, de ierarhie şi de disciplină sunt foarte puternice, în timp ce în Italia, deşi este catolică, toate aceste însuşiri sunt prezente în foarte redusă măsură şi au întâietate individualismul, dezordinea, instinctivitatea şi indisciplina.[6]

---

[5] Cfr. Guido Manacorda, *La selva e il tempio*, Bemporad, Firenze, 1933 (n.l.e.).

[6] V. Pareto, *Trattato generale di sociologia*, Firenze, 1923, §1856 [UTET, Torino, 1988, 4 vol.].

În aceasta constă adevărata rădăcină a intoleranței pe care un anumit tip italian l-a nutrit pentru elementul german. Nu este vorba doar de un mod de viață, ci și unul de de etică. Un exemplu: într-o saga eroică germană se găsește un episod caracteristic: un principe, invitat la curtea regelui Etzel, este avertizat că probabil se dorește ca el să fie atras într-o cursă. Acel principe răspunde: „Voi merge, totuși, pentru că, dacă este așa, cu atât mai rău pentru Etzel". Voia să spună că el ar fi putut să-și piardă viața, dar Etzel ar fi putut să-și piardă onoarea". Potrivit unei anumite mentalități „mediteraneene", se bucură, în schimb, de mare considerație cel care știe să tragă mai bine pe sfoară pe ceilalți: fără să-l preocupe deloc respectul pe care și-l datorează sie însuși.

Și acum ne vine în minte un caz tipic, care-l privește chiar pe unul din principalii susținători zeloși ai mitului latin-catolic antigerman, Guido Manacorda. Într-o conferință a sa, el a crezut că e de bun gust să facă glume referitoare la „severa" concepție germană a fidelității. El s-a referit la una dintre legendele în legătură cu Faust, potrivit căreia acesta ar fi pecetluit cunoscutul său pact cu diavolul prin cuvântul său de onoare. Faust este avertizat de un eremit de abisul spre care se îndrepta și de necesitatea de a rupe acel pact. Faust recunoaște și este gata să acționeze în consecință, când își amintește că și-a dat cuvântul său de onoare. Atunci totul se năruiește, el simte că nu poate face nimic. Manacorda, cu o glumă sinistră, comentează acest moment: „Unul dintre noi, latinii, ar fi găsit în schimb modul de a i-o face chiar și diavolului!". Lucru de care noi nu ne-am îndoi.

Dar asupra problemei eticii și a stilului vom relua imediat discuția. Pentru moment, relevăm că mitul „Axei" italo-germane ar fi putut avea o semnificație deosebită nu doar din punct de vedere politic, ci și moral și spiritual, în scopul unei integrări reciproce a celor două popoare și a celor două culturi[7]. Acesta este unul dintre motivele pentru care „Axa" a fost sabotată și a fost numită „impopulară", contrastul dintre confuzul mit naționalist și patriotard legat de reziduuri de ideologie risorgimentală, și aspirația spre un stat puternic și „roman" având el însuși rolul său în asemenea intoleranțe nutrite până și de destul de multe persoane care atunci

[7] Cfr. și J. Evola *L'arco e la clava*, cap. 15 (*Romanità, germanicità e la luce del Nord*) unde a fost reluată și dezvoltată această ordine de idei.

îşi spuneau fascişti. Toţi aceştia pot fi mulţumiţi acum, când Italia a redevenit ea însăşi, adică Italietta mandolinelor, a muzeelor, a lui „Sole mio" şi a industriei turistice (lăsând la o parte mocirla democratică şi infecţia marxistă), fiind „eliberată": eliberată de dura misiune de a-şi da o formă inspirată de cea mai înaltă tradiţie, care nu se numeşte „latină", ci romană.

II

Când se vorbeşte despre rasism mulţi nu se gândesc la altceva decât la antisemitism sau se referă doar la domeniul antropologic şi biologic; doar puţini au o idee despre semnificaţia pe care o asemenea doctrină o poate avea din punct de vedere practic şi formativ, dar şi din cel al importanţei sale politice. Totuşi despre toate acestea aici nu vom spune mai mult decât este necesar pentru ordinea specifică a ideilor pe care le tratăm.

Înainte de toate trebuie relevat că în rasismul modern rasa nu este considerată în cadrul acelor clasificări generale, conform cărora în manualele şcolare se vorbeşte despre rasa albă, galbenă, neagră şi altele asemenea. Rasa este, în schimb, concepută ca o unitate mai elementară şi mai specializată, deci în interiorul rasei albe înseşi – pentru a ne limita la ea – şi deci şi al tuturor popoarelor de rasă albă, sunt considerate ca fiind prezente şi active mai multe rase. Aceste rase elementare, în plus, sunt definite în termeni nu doar biologici şi antropologici, ci, de asemenea, psihologici şi spirituali. Fiecăreia dintre componentele rasiale le corespund dispoziţii, forme de sensibilitate, valori şi concepţii asupra vieţii ele însele diferenţiate[8].

Nu există, actualmente, popoare civilizate sau naţiuni compuse din indivizi puri şi aparţinând unei unice rase. Toate popoarele sunt constituite de acum încolo din mai mult sau mai puţin stabile amestecuri rasiale. De la domeniul teoretic se trece la cel practic, la „rasismul activ" când se ia poziţie în faţa componentelor rasiale

[8] Noi înşine am dat o contribuţie dezvoltării doctrinei rasei în acest sens nu doar biologic, făcând să conteze conceptele de rasă a sufletului şi de rasă a spiritului dincolo de aceea a corpului: Cfr. *Sintesi di dotrina della razza*, Hoepli, Milano, 1941. În Germania, în sens analog a desfăşurat cercetările sale mai ales L.F. Clauss.

ale unei naţiuni date nerecunoscând tuturor aceeaşi valoare, aceeaşi demnitate şi mai ales acelaşi drept de a da tonul şi forma ansamblului. Atunci se impun o selectare, o alegere şi o decizie. Uneia dintre aceste componente îi va fi dată preeminenţa, prin referire la valori tipice şi la idealul uman căruia îi corespund.

În ceea ce priveşte totalitatea populaţiilor germanice, acest rol de rasă superioară faţă de multe altele amestecate cu ea, suntem înclinaţi să-l atribuim elementului nordic. Dacă avem în vedere Italia, acelaşi rol de forţă superioară celorlalte se putea atribui, de drept, elementului roman. Şi aici se poate relua tot ce s-a spus deja puţin mai înainte.

Ca premisă, este esenţial să depăşim frivola îngâmfare a unui anumit naţionalism, conform căruia simplul fapt de a avea o aceeaşi patrie, şi în spatele său, o aceeaşi istorie ar constitui criteriul extrem; de unde obiceiul unei exaltări nediscriminate şi cu orice chip a oricărui lucru care este „al nostru". De fapt, ca la orice mare naţiune istorică, şi la cea italiană, în pofida unei anumite uniformităţi a tipului comun, există componente foarte diferite, şi este important să nu ne creăm iluzii, ci să recunoaştem obiectiv ceea ce, chiar fiind „al nostru", corespunde foarte puţin unei vocaţii superioare. Aşa cum se vede, aceasta este contraponderea a tot ceea ce am considerat în domeniul politico-cultural în materie de „alegere a tradiţiilor" (cap. 8).

Crearea unui Stat nou şi a unei noi civilizaţii va fi întotdeauna un lucru efemer, dacă ele nu au ca substrat un om nou. În cazul Italiei, dacă această problemă ar trebui să fie înfruntată de o mişcare revoluţionar-conservatoare, diferenţierea unui asemenea om se prezintă ca un lucru îndrăzneţ, ba chiar problematic, din cauza prezenţei unor componente etnice suspecte, a unor înclinaţii haotice şi anarhice, a unor tare de caracter, a unor atavisme defavorabile, a unor vocaţii greşite.

După ce am pus la punct mitul latinităţii, un alt element trebuie să ne atragă atenţia, element mai puţin intelectual, element mai concret decât „obişnuita civilizaţie latină". Un asemenea element se poate numi „meditarenean". Italianul oscilează între elemente constituite unul de către elementul roman, celălalt de către elementul mediteranean: e vorba de limita superioară şi limita inferioară a posibilităţilor pe care, în genere, le conţine, şi a unui patrimoniu spiritual care i-a fost transmis de secole. A ajunge la

o decizie internă, a favoriza o cristalizare și o formare tot mai clară în sensul primului element – aceasta ar fi deci îndatorirea, atât în spațiu individual cât și în spațiu colectiv și politic. Această îndatorire implică o analiză dublă. Pe de o parte, ar fi nevoie să se evidențieze trăsăturile de stil și de caracter care, independent de orice formă de expresie a lor legată de trecut, pot să fie considerate tipice pentru componenta romană. Pe de altă parte, ar trebui să se individualizeze calitățile care lasă de dorit ale tipului „mediteranean" în mod egal prezente, pentru a nu spune prevalente, în ansamblul italian, și să se vadă deci în ce sens este posibilă o rectificare a lor.

Referitor la primul punct, ar fi nevoie să fim în măsură să extragem din romanitate un conținut viu, care să nu aibă de-a face cu exaltările retorice, cu muzeele și dizertațiile erudite, care, chiar și unui om simplu, i-ar apărea inteligibile, fără să aibă nevoie de cultură și noțiuni istorice. De aceea, noi am vorbit de „elemente de stil". Sunt elemente de extras din cât se cunoaște despre tradiția și moravurilor romane, știind să distingem bine și referitor la aceasta, pentru că – deja, când am vorbit despre lumea clasică, am arătat acest lucru – există romanitate și romanitate. Alături de romanitatea originilor, care a reprodus în formă specială și originală un tip de cultură și de moravuri comune principalelor civilizații superioare indo-europene, există una grecizată în sens negativ, există una „punicizată", există una „ciceroniană", există una asiatizată, există una catolică și așa mai departe. Punctele de referință nu trebuie căutate în ele. Ceea ce poate să existe valabil în ele – pentru scopurile noastre, ne va reconduce la prima.

Această romanitate originară și-a avut baza într-o figură umană definită de un anumit grup de dispoziții tipice. În primul rând sunt de luat în considerație o atitudine dominantă, o îndrăzneală iluminată, un mod de a vorbi concis, un mod de a acționa precis și coerent, cât și de a medita, un simț rece al dominării, străin de personalism și de vanitate. Stilului roman îi aparțin *virtus* nu ca moralism ci ca bărbăție și curaj, și *fortitudo* și *constantia* adică forța sufletească; *sapientia*, în sensul de reflexivitate, de conștiință; *disciplina* ca dragoste pentru o lege proprie și o formă proprie; *fides* în sensul specific roman de loialitate și de fidelitate; *dignitas*, care în antica aristocrație patriciană se întărea în *gravitas* și *solemnitas*, măsurată, serioasă

solemnitate[9]. Tot aceluiaşi stil îi aparţin modul de a acţiona precis, fără mari gesturi; un realism care nu înseamnă materialism, ci dragoste pentru esenţial; idealul clarităţii, care doar la anumite popoare latine avea să se transforme în raţionalism: un echilibru intern şi o diffidenţă pentru orice abandon al sufletului şi pentru orice misticism confuz; o dragoste pentru limită; capacitatea de a se uni fără a se confunda în vederea unui scop superior sau pentru o idee, aceea de a fi liberi. Pot fi adăugate şi *religio* şi *pietas*, însemnând religiozitatea, dar nu în sensul mai recent, ei semnificând pentru roman, o atitudine de veneraţie respectuoasă şi demnă, în acelaşi timp, de încredere, de reconexiune în ceea ce priveşte suprasensibilul, simţit prezent şi acţionând în cadrul forţelor umane individuale, colective şi istorice. Bineînţeles suntem departe de a ne gândi că orice roman a incorporat asemenea trăsături; totuşi, ele au constituit, să zicem, „dominanta", intrau în substanţa idealului simţit de fiecare ca specific roman.

De asemenea, aceste elemente de stil au o evidenţă a lor, nu sunt legate de timpurile trecute, pot să acţioneze în orice perioadă ca forţe formatoare ale caracterului şi să conteze ca idealuri îndată ce se trezeşte o vocaţie corespunzătoare. Au o valoare *normativă*. În cea mai rea dintre ipoteze, ele au o valoare de *măsură*. În plus, nu este cazul să ne gândim că ele ar trebui să fie posedate de toţi indivizii: aceasta ar fi absurd, şi, de altfel, nu ar fi necesar: ar fi suficient ca în naţiune să existe un anumit strat care le-ar încorpora, considerat apt să dea tonul restului.

După care, este nevoie să se identifice celălalt pol, sau elementele de stil „mediteranean".

Expresia „mediteranean" pe care noi o folosim cere o clarificare. Adesea s-a vorbit de civilizaţie mediteraneană, de spirit mediteranean, chiar de rasă mediteraneană, puţin preocupându-ne să arătăm ce se înţelegea prin asemenea denumiri vagi şi elastice[10]. „Mediteranean" indica pur şi simplu un spaţiu, o arie, în care s-au întâlnit sau s-au

---

[9] Acestea sunt elementele de stil puse în evidenţă de H.E.K. Günther. *Lebensgenschichte des römischen Volkes*, Pähl, 1957.

[10] În una din scrierile noastre (*Imperialismo pagano*, Atanor, Todi-Roma (1928) noi înşine am vorbit despre „tradiţia mediteraneană". Ceea ce efectiv înţelegeam trebuia să fie clarificat în opere ulterioare, în special în *Rivolta contro il mondo moderno* 1934. Deja ediţia germană 1933 a cărţii numite nu mai purta acea denumire.

ciocnit culturi, forţe spirituale şi rasiale foarte diferite, fără ca vreodată să se ajungă la o unică civilizaţie tipică. În antropologie mitul „mediteranean" a fost lansat în secolul trecut de Giuseppe Sergi; acesta susţinuse existenţa unei rase mediteraneene de origine africană la care ar fi contribuit multe populaţii italice, dar, de asemenea, pelasgii, fenicienii, levantinii[11] şi alte neamuri semisemitice; înrudiri puţin măgulitoare, pentru care e potrivită denumirea de „înrudiri bastarde" folosită deja de Mussolini referitoare la mitul latinităţii. Teoria lui Sergi e acum depăşită. Şi noi credem că e oportun să folosim termenul „mediteranean" pentru a denumi unele componente etnice şi spirituale suspecte, care, mai mult decât la alte popoare mediteraneene şi „latine", mai mult sau mai puţin mixte, sunt prezente şi în multe straturi ale poporului italian opunându-se totuşi nucleului mai nobil şi originar al lui, nu „mediteranean", care reflectă elementul „roman".

Psihologii au încercat să definească tipul mediteranean nu atât din punct de vedere antropologic, cât în termeni de caracter şi de stil[12]. Deci, în asemenea descrieri, putem recunoaşte fără dificultate celălalt pol al sufletului italian, aspectele negative pe care le prezintă şi substanţa italiană şi care, dacă ne-am consacra sarcinii selective mai sus arătate, ar trebui să fie rectificate[13].

În primul rând este „mediteraneană" dragostea pentru exteriorizare şi pentru gest. Tipul mediteranean are nevoie de o scenă, dacă nu în sensul inferior de vanitate şi de exhibiţionism,

---

[11] În ceea ce priveşte miturile greşite, se poate aminti că Gioberti s-a străduit să susţină primatul rasei italiene pornind de la faptul că, potrivit părerii sale, ea ar fi „o nobilă descendentă a pelasgilor". Pelasgii, în realitate au fost populaţii mediteraneene arhaice degenerescente şi în orice caz străine de cele care au creat apoi civilizaţia elenică şi romană.

[12] Contribuţia cea mai importantă a fost dată, cu referire la aceasta, de deja citatul L.F. Clauss (vezi în special *Rasse und Seele*, München, 1937). În cele ce urmează vom porni de la tipologia sa, integrată cu aceea a altor autori. În asemenea cercetări se vorbeşte adesea de „omul occidental" sau „vestic" (westliche Rasse) mai mult sau mai puţin în aceeaşi echivalenţă de semnificaţie cu „mediteranean".

[13] Această polemică Evola o dusese şi în timpul fascismului printr-o serie de articole publicate în 1939 în paginile („*Dioramei filosofice*" a publicaţiei *Il Regime Fascista* (n.i.).

cel puțin în sensul în care el adesea este impulsionat și însuflețit și pentru lucruri nobile, importante și sincere, adică dintr-un raport cu alții care îl văd, iar preocuparea pentru efectul pe care îl face asupra lor are un rol foarte important în conduita sa. De aici, tocmai, înclinația pentru „gest", adică de a da acțiunii caracterele unui lucru care atrage atenția și care se impune, până și acolo unde, cine acționează știe că se are doar pe sine însuși ca spectator. La omul mediteranean există de aceea o anumită dedublare într-un „Eu" care execută rolul și un alt „Eu" care îl privește și judecă din punct de vedere al unui posibil spectator și observator, și se complace în el: aproape așa cum face actorul[14].

O repetăm: este vorba aici de stil, acțiunea sau opera putând să aibă, în sine, o valoare efectivă. Dar este un stil prea puțin roman, este o descompunere și o alterare, este antiteza anticei maximei a lui esse non haberi, a stilului unde printre altele antica civilizație romană poate fi numită aceea a eroilor anonimi. În cadre mai vaste, opoziția s-ar putea formula astfel: stilul roman este monumental, monolitic, în schimb acela mediteranean este coregrafico-teatral, spectacular (a se vedea și conceptul francez de *grandeur* și de *gloire*). Așadar, unde o asemenea componentă „mediteraneană" a omului italian ar trebui rectificată, modelul cel mai bun ar fi chiar acela constituit de antica rasă a Romei, stilul sobru, sever, activ, lipsit de exhibiționisme, măsurat, de conștientizare calmă a propriei demnități. A avea sentimentul a ceea ce suntem și al propriei valori independent de orice referire externă, a iubi atât de distanța cât și acțiunile și expresiile reduse la esențial, golite de orice scenografie și de orice preocupare pentru efect – toate aceste elemente sunt, desigur, fundamentale pentru eventuala formare a unui tip superior. Și dacă cu omul mediteranean tipul italian ar avea în comun dedublarea mai înainte amintită (de actor și de spectator), această dedublare ar putea fi utilizată pentru o supraveghere atentă a propriei conduite și a propriilor expresii care să prevină orice instantaneitate primitivă și să studieze expresia însăși nu în scopurile

---

[14] Referitor la aceasta *dannunzianismul* poate conta ca unul dintre fenomenele cele mai caracteristice pentru stilul „mediteranean" acestei trăsături, în care nu trebuie să se considere doar aspectul de artă, ci un stil determinat, inconfundabil în tot ceea ce a făcut Gabriele D'Annunzio, ca soldat și conducător.

„impresiei" făcute asupra celorlalţi şi cu preocuparea pentru opinia lor, ci cu preocuparea pentru propriul stil.

Înclinaţia către exteriorizare se asociază uşor cu un personalism care degenerează în individualism. Aici există un alt aspect caracteristic defavorabil al sufletului mediteranean, tocmai tendinţa spre un individualism neliniştit, haotic, indisciplinat. Din punct de vedere politic o asemenea tendinţă cu atâtea lupte şi certuri continue, a dus la ruină oraşele-stat greceşti, în timp ce contribuise odinioară, ca factor pozitiv, la formarea lor articulată; este cea pe care o găsim în turbulenţa ultimilor ani ai Imperiului, este, în fine, cea care erupe în Italia medievală în părtiniri, schisme, lupte, facţiuni, rivalităţi de orice gen. Şi dacă Renaşterea italiană are aspectele sale de splendoare, nu lipsesc deloc cele problematice care pornesc tocmai de la acest individualism mediteranean intolerant faţă de oricare lege generală şi severă de ordine, risipind posibilităţi preţioase adeseori în poziţii pur personale şi în focurile de artificii ale unei creativităţi lipsite de orice semnificaţie superioară şi de orice tradiţie: autorul constituind aici centrul mai degrabă decât opera.

Astfel coborând nivelul, aceeaşi componentă „mediteraneană" se regăseşte în tipul genialoid contemporan, critic cu orice preţ, mereu gata să afirme o teză contrarie, doar pentru a se pune în evidenţă, foarte abil în a găsi modul de a ocoli un obstacol şi de a eluda o lege. Mai jos încă, există maliţiozitatea, viclenia (faptul de a fi gata să-l „înşeli pe celălalt" care la tipul în chestiune contează ca sinonimul inteligenţei şi al superiorităţii, acolo unde omul de tip „roman", ar simţi o degradare, o nerespectare a propriei demnităţi. Mai sus, în episodul referitor la legenda lui Faust, s-a atins deja acest punct.

Castităţii şi sobrietăţii „romane" a cuvântului, expresiei şi gestului, i se contrapune exuberanţa gesticulantă, zgomotoasă şi dezordonată a tipului mediteranean, mania sa pentru comunicativitate şi expansivitate, simţul său redus al distanţei, al ierarhiei, al subordonării silenţioase. Ca o contrapondere a unor astfel de caracteristici există adesea o sărăcie de caracter, dispoziţia de a se înflăcăra şi de a se îmbăta – sau de a îmbăta – doar prin cuvinte, un „spaniolism" în sens rău: verbozitate, sens ostentativ şi de convenienţă al onoarei, susceptibilitate, preocupare pentru aparenţe, dar cu puţin conţinut (în schimb, ceea ce a putut fi exprimat de vechiul tip aristocratic spaniol: *pobre in palabras pero*

in obras largo – sărac în cuvinte, dar bogat în acţiuni, de confruntat cu această caracterizare a lui Moltke: A vorbi puţin, a face mult, a fi mai mult decât a părea" – reconduce la linia „romană").

Cu aşa-numita „rasă deşertică" a clasificării psiho-antropologice a lui Clauss şi poate ca efect al prezenţei în el a ceva dintr-o asemenea rasă, omul mediteranean are în comun, adeseori, un temperament atât intensiv şi exploziv cât şi schimbător, legat de moment: sentimente intense şi de scurtă durată, instantaneitatea şi vehemenţa dorinţei şi a afectului în viaţa pasională, intuiţiile fără continuitate în cea intelectuală. Partea sa forte nu este un stil echilibrat şi măsurat. În timp ce, aparent, mai ales când este în companie, pare vesel, entuziast şi optimist, în realitate, când este singur omul mediteranean cunoaşte descurajări neaşteptate, descoperă perspective interioare întunecate şi dezolante care-l fac să evite cu nelinişte solitudinea şi îl împing din nou spre exteriorizare, în sociabilitatea zgomotoasă, în efuziuni şi în pasionalitate.

Chiar constatând aceasta, este evident că într-o eventuală rectificare nu ar trebui să se procedeze prin simple antiteze. Maxima lui Nietzsche: „măsor valoarea unui om după puterea sa de a întârzia propriile reacţii" poate desigur să servească ca un principiu-bază general împotriva impulsivităţii dezordonate şi „explozivităţii". Dar Nietzsche însuşi ne-a pus în gardă împotriva oricărei morale care ţinteşte să usuce mai mult decât să canalizeze apele unui impetuos curent al sufletului. Capacitatea de control, echilibrul, continuitatea simţirii şi a voinţei nu trebuie să conducă la o înăsprire şi mecanizare a fiinţei, care apar în anumite aspecte negative ale omului central-european sau anglo-saxon. Nu este vorba de a suprima pasionalitatea şi de a da sufletului o formă frumoasă, regulată şi omogenă, dar plată, ci de a organiza integral propria fiinţă în ceea ce priveşte capacitatea de recunoaştere, de discriminare şi de a folosi în mod adecvat impulsurile şi luminile care izbucnesc din profunzime. Că pasionalitatea are preponderenţă în multe tipuri italiene mediteraneene, nu se poate contesta, dar această dispoziţie se rezolvă nu printr-un defect, ci printr-o îmbogăţire, în cazul în care ea găseşte corectivul într-o viaţă solid organizată.

Elementul negativ mai clar în tipul mediteranean este sentimentalismul. Aici este oportun să distingem sentimentalismul de adevăratul sentiment, primul fiind însăşi dezagregarea şi retorica. Primul are un rol preponderent în diferitele expresii tipice

ale sufletului mediteranean. Ca de exemplu, se poate invoca un întreg ansamblu de cantonete languroase de ieri şi de azi; succesul şi ecoul pe care îl au în sufletul popular, în ciuda a tot ceea ce este profund nesincer în ele, sunt semnificative.

Se crede că omul mediteranean este înclinat să se constituie întotdeauna ca apărătorul lui însuşi, întocmai cum cel nordic este înclinat să se erijeze în judecătorul lui însuşi. Primul ar fi întotdeauna mai indulgent cu el decât cu ceilalţi şi intolerant în a examina sub o lumină clară şi obiectivă culisele vieţii sale interioare. Această poziţie este oarecum unilaterală. În general, nu este nevoie să neglijăm pericolele inerente unei introspecţii morbide – ne gândim la linia care pe de o parte duce la psihanaliză şi la psihologia tipurilor dostoievskiene iar pe de altă parte la anumite complexe de culpabilitate şi de angoasă existenţială. Un stil de simplitate şi de sinceritate, înainte de toate, în ceea ce priveşte propriul suflet, este, totuşi, esenţial pentru un tip uman superior, cum este preceptul de a fi sever cu sine însuşi, înţelegător şi cordial cu ceilalţi. Conexiuni specifice cu factorul rasial, referitoare la acest aspect, există totuşi doar parţial.

Mai degrabă este de luat în consideraţie importanţa pe care pentru tipul mediteranean o au chestiunile sexului. Sexualizarea moralei pe de o parte, iar pe de alta constituirea femeii şi a erotismului aproape în idei fixe, nu sunt desigur lucruri doar „mediteraneene", în cel de al doilea caz se poate mai degrabă observa unul din fenomenele generale ale oricărei civilizaţii degenerescente. Totuşi, nu se poate nega evidenţa pe care această înclinaţie o are în tipul mediu mediteranean-meridional, în contrast cu ce a fost propriu celei mai bune etici romane care a dat femeii şi iubirii locul lor just, nici prea sus, nici prea jos, şi a ştiut să indice valorile, într-adevăr, fundamentale pentru o formare clară şi virilă a caracterului şi a existenţei, fără moralisme puritane[15]. În general, în Italia relaţiile dintre cele două sexe sunt departe de a prezenta un aspect satisfăcător. „Temperament" meridional cu

---

[15] Cfr. V. Pareto, *Le mythe vertuiste*, paris, 1911, p. 166: „Mulţi autori au fost induşi în eroare cu referire la romanitate pentru că nu au distins trei lucruri diferite: capacitatea de a fi virtuos, temperanţa, demnitatea. Romanii îl ignorau pe primul, ţineau în mare consideraţie pe al doilea şi într-o consideraţie şi mai mare pe al treilea".

primitivismele sale şi cu tipul modernizat al *latin lover*-ului, un regim de prejudecăţi burgheze cu ipocrizii, inhibiţii, convenţionalisme şi, la periferia acestuia, o anumită corupţie măruntă ca o consecinţă a timpurilor – toate acestea sunt departe de o linie de transparenţă, de sinceritate, de libertate şi de curaj. Dar tema ar cere o tratare specială, pentru care nu este locul aici[16], ea atingând probleme mai generale, nu doar pe cele ale caracterologiei mediteraneene.

După ce am trasat, pe scurt, aceste elemente opuse de stil, trebuie să repetăm că este vorba de două limite. Calităţile tipului „roman" reprezintă *limita pozitivă* de dispoziţii latente în părţile cele mai bune ale poporului nostru, aşa cum calităţile caracterizate ca „mediteranean" corespund *limitei negative* şi părţii mai puţin nobile a lui, şi se găsesc de asemenea cu titlul de componente la alte popoare, mai ales ale grupului „latin". Totuşi trebuie să ne dăm seama, fără ipocrizie că, au fost considerate foarte adesea tipic italiene, în special în exterior, comportamente apropiate de limita „mediteraneană" şi că tocmai componenta „mediteraneană" pare să fi avut prioritate în ansamblul vieţii italiene după cel de-al doilea război mondial.

Dar un proces în sensul opus nu ar fi de neconceput, în anumite condiţii. În orice caz, aşa cum s-a spus, doar el ar putea să creeze baza pentru un nou stat şi o societate nouă, fiind neîndoielnic că formule, programe, şi instituţii servesc puţin când nu le corespunde, cel puţin o *élite* dominantă, o anumită substanţă umană[17]. În orice om din ziua de azi sunt prezente concomitent ca puncte de plecare posibilităţi diferite, care ţin uneori de eredităţi primare. În timp ce în momentele înalte ale istoriei noastre recunoaştem componenta ario-romană, în perioadele de criză şi de întunecare ale ei, se poate observa ieşirea la suprafaţă şi prevalenţa a ceea ce am numit în mod convenţional „mediteranean"; în mod convenţional, pentru că, în fond, este vorba mai degrabă de fragmente şi reziduuri mediteraneene, de influenţe de rase non-indo-europene şi aproape lipsite de istorie sau de produse de dezagregare şi de eroziune etnică.

În acţiunea rectificatoare şi modelatoare rolul fundamental îl va avea mereu mitul politic, în sensul sorelian de idee-forţă

---

[16] Pentru ea se pot face referinţe la cartea mea *Cavalcare la tigre*, Scheiwiller, Milano, 1971, Edizioni Mediterranee, Roma, 2000, §27-28.

[17] Cfr. *Orientamenti*, §§ 2 şi 4 (n.î.e.)

galvanizatoare. Mitul reacţionează asupra mediului şi realizând legea afinităţilor elective trezeşte, eliberează şi face să conteze acele posibilităţi ale indivizilor şi ale mediului care îi corespund, în timp ce altele sunt reduse la tăcere şi neutralizate. Natural selecţia poate avea loc pe dos, potrivit naturii mitului. Astfel mitul comunist şi desigur, acela democrat înaintea lui sunt astfel alcătuite încât fac apel la ceea ce este mai promiscuu şi mai degradant în omul de azi, şi mobilizării acestui element prin inhibarea oricărei alte posibilităţi şi sensibilităţi superioare le datorează respectivele mişcări succesele lor.

Dacă ar intra în chestiune o rectificare, evident nu ar trebui să ne aşteptăm la rezultate de azi pe mâine. În afară de condiţia arătată, constituită de prezenţa unui mit politic apt să creeze un climat dat şi un ideal uman bine determinat, ar fi nevoie de o acţiune persistentă pentru o perioadă suficient de lungă, mai puternică decât recăderile şi decât eventualele reapariţii ale posibilităţilor opuse. Aşa cum se ştie, nu de mult în Italia s-a încercat iniţierea unor dezvoltări de felul acesta, exigenţa mai serioasă, simţită în felul acesta doar de o minoritate, fiind tocmai aceea de a readuce tot mai mult o Italie „mediteraneană" spre o Italie „romană", o adecvată contrapondere integrativă putând să fie detaşarea începută faţă de „surorile latine" şi apropierea de poporul german dacă nu ar fi fost limitată la planul simplelor interese politice[18].

Nu este nevoie să spunem că dat fiind climatul Italiei actuale cu josnicele sale situaţii democratice şi cu intoxicaţia sa marxistă, a repropune azi probleme de acest fel ar fi utopie pură. Aceasta nu atinge, bineînţeles, valoarea intrinsecă şi normativă a acestora ca şi a altor idei „inactuale": inactualitate, care poate dispărea doar în punctul unei fracturi şi al unei reacţii de profunzime, care, nu rareori, se manifestă în termeni aproape organici la limita proceselor disolutive.

---

[18] Cfr. J. Evola, *Fascismo e Terzo Reich*, ct., Parte I, cap. 11 (n.î.e.).

15. Problema naşterilor

Printre cauzele dezordinii şi crizei din timpurile moderne, în afara celor datorate proceselor de subversiune care, în parte, după cum s-a spus, nu pot fi considerate spontane, mai sunt cu siguranţă şi altele, care au caracter natural, şi care sunt eficiente deoarece omul nu ia atitudine în ceea ce le priveşte. O cauză foarte importantă, aparţinând celui de-al doilea tip amintit, o reprezintă *creşterea populaţiei*. Fără îndoială că, dacă s-ar putea readuce lumea la densitatea populaţiei – să spunem – de acum trei secole menţinând însă nivelul actual de civilizaţie materială, problemele sociale şi economice care frământă popoarele de astăzi ar deveni aproape irelevante. S-ar îndepărta o bună parte din situaţiile din care trag folos, pentru acţiunea lor, forţele revoluţionare, totul s-ar îndrepta către o destindere şi o decongestionare care ar limita orice frenezie activistă – mai întâi, pe cea care ţine de demonia economiei – şi ar favoriza foarte mult, printr-un nou spaţiu liber, reîntoarcerea lumii la stadiul de normalitate.

Că se acţionează însă în direcţia opusă şi în ritm alert, este lucru bine cunoscut. Alarma care se lansase cu ceva timp în urmă prin formula: „Rasele mor", s-a dovedit a fi falsă. Nu au contat distrugerile unui război la scară „totală", ce nu a cruţat nici oraşe fără apărare, nici copii şi femei, deoarece, în afară de Italia, ţările Europei Centrale – care au fost cele mai afectate de distrugerile ultimului conflict – înregistrează o creştere demografică faţă de perioada de dinainte de război. Ne aflăm, prin urmare, ca în faţa unui şuvoi care înaintează lărgindu-se tot mai mult, şi care acutizează crize şi dezordini de tot felul – şi nu putem să nu ne revoltăm la gândul că nu avem de-a face cu un destin, ci cu un lucru pe care oamenii l-ar putea foarte bine domina. Aici avem de-a face cu un caz tipic de disproporţie, prezentă la occidentalii moderni, între controlul la nivel exterior şi cel la nivel interior: forţele elementare ale naturii sunt subjugate de tehnică, astfel ca ele să servească scopurilor omului şi să nu fie nocive; dar în faţa creşterii numărului naşterilor nu se face

nimic, deoarece, pentru a se interveni, omul ar trebui să acţioneze chiar asupra lui însuşi, asupra propriilor prejudecăţi şi a propriilor instincte. Omul modern îşi pierde din ce în ce mai mult această capacitate, el fălindu-se, în ceea ce priveşte stăpânirea, doar cu acea dominaţie efemeră pe care o exercită asupra materiei.

Este ştiut faptul că pericolul suprapopulării fusese deja sesizat din secolul trecut, mai ales datorită lui Malthus. Însă punctul de vedere de la care se pleca era întru totul materialist şi cu o consistenţă relativă; oricum, pentru noi acesta nu este decisiv în tratarea serioasă a acestui subiect. Singurul pericol nu este, după cum credea Malthus, că mijloacele de subzistenţă şi de hrană s-ar putea să devină insuficiente pentru populaţia numeroasă a pământului. Date fiind toate soluţiile la care s-ar putea apela, acest lucru s-ar întâmpla doar într-un viitor îndepărtat, la un anumit moment înaintea căruia s-ar putea întâmpla multe dintre lucrurile neplăcute, neprevăzute de către susţinătorii plini de zel ai progresului continuu şi neîntrerupt. Referindu-ne doar la aspectul material, criza ce derivă din suprapopulare, se prezintă altfel pentru epoca în care trăim şi pentru vremurile imediat următoare. Odată cu suprapopularea se agravează problema ocupării forţelor de muncă şi procesele productive se intensifică inevitabil; acestea la rândul lor, cu determinismul lor, implică întărirea demoniei economice ce are ca efect o tot mai mare subjugare a individului, reducerea oricărui spaţiu liber, a oricărei mişcări autonome în oraşele moderne în care forfotesc, ca într-un proces de descompunere, fiinţe nesemnificative în „civilizaţia de masă". Acesta este aspectul cel mai important al problemei.

Sombart observase cu justeţe că scăderea populaţiei ar fi fost unul dintre puţinele mijloace de a da o lovitură mortală capitalismului avansat, acestui „gigant dezlănţuit" şi distrugător, fără a produce modificări esenţiale în ordinea economico-socială normală. El se gândea la adoptarea unei astfel de soluţii. Însă, după cum s-a spus, după câteva pauze, curentul şi-a continuat mersul în direcţia opusă; prin urmare, dacă nu se acţionează, viitorul ne rezervă perspectivele amintite mai sus.

Pentru aceasta, mai întâi ar trebui să se elibereze terenul de greşelile şi prejudecăţile care şi acum instigă la un comportament pasiv în faţa flagelului suprapopulării.

În ceea ce priveşte dominaţia politică, trebuie să acţionăm împotriva mitului exprimat prin formula: „Numărul înseamnă

putere"[1]. Încercarea de a impune o politică imperialistă pe baza unei campanii demografice, a fost una dintre distorsiunile ideologiei fasciste, care trebuie recunoscută ca atare. Puterea numărului, în sine foarte relativă, este cea a masei brute, întrucât şi mulţimile au nevoie să fie conduse corespunzător. Orice imperiu adevărat a luat naştere datorită tipului cuceritorului care, nu pentru că „nu avea un loc sub soare", nu pentru că suferea de un exces demografic, a supus pământuri şi neamuri în baza unei vocaţii şi a unei înzestrări superioare, rămânând ca o minoritate dominatoare. Oare impulsul tipic al suprapopulării dense şi agitate i-a condus pe romani, pe ahemenizi, pe franci, pe spanioli, pe primele populaţii islamice, şi pe englezii de demult la putere? Ţinând cont apoi de etapa în care dominaţia reală ar trebui să se îmbine cu factorii spirituali, a căror simplă respectare să facă loc unei naturale recunoaşteri într-un sistem care dobândeşte astfel o superioară legitimitate şi stabilitate, trebuie acordată o mare importanţa factorilor care nu pot fi reduşi doar la număr şi la puterea acestuia.

Trebuie să le acordăm o importanţă sporită atunci când este vorba de problemele interne ale unui popor. Acolo unde se promovează sau nu se combate creşterea demografică necontrolată, ne putem aştepta la efectele distrugătoare ale legii contraselecţiei. De fapt, cele mai prolifice sunt rasele inferioare şi straturile sociale cele mai de jos. Astfel se poate spune că în timp ce numărul elementelor superioare, mai diferenţiate, creşte în proporţie aritmetică, numărul elementelor inferioare creşte în proporţie geometrică, ceea ce implică o fatală involuţie a întregului. Destrămarea şi apoi prăbuşirea marilor organisme imperiale, a avut deseori loc în urma acestor creşteri: ca o maree ce porneşte de jos, ca o dilatare disproporţionată a bazei, formată din elemente nediferenţiate şi „proletare". Trebuie amintit aici că termenul „proletar" provine din *proles* şi duce cu gândul la prolificitatea animalelor. Cum a observat Mareshkowskij, acest termen era atribuit mai ales celor care nu aveau altă capacitate creativă decât aceea de a face copii – bărbaţi la trup dar aproape eunuci din punct

[1] Încă o dată este vorba de polemica iniţiată de Evola în timpul fascismului cu articolul din *La Torre* din martie 1930, *Le razze muoiono*, care a dus la confiscarea broşurii (cfr. *La Torre*, Società Editrice Il Falco, Milano, 1977, pp. 121-125) (n.î.e.).

de vedere spiritual; o astfel de direcţie, în dezvoltarea sa logică, conduce către acea societate „ideală" în care nu mai există clase, de fapt nici bărbaţi, nici femei, ci tovarăşi şi tovarăşe, aproape ca nişte celule asexuate ale unui imens furnicar.

Din punct de vedere politic, creşterea demografică provoacă un vârtej ce creează situaţii internaţionale critice, până la eventuale războaie, pe care nu le justifică nici un drept şi nici o idee superioară; simplei cantităţi, simplei condiţii de „naţiune proletară" nu-i corespunde nici un drept, nici o idee. În afara soluţiilor războinice (pentru rezultatul cărora trebuie ţinut cont şi de importanţa potenţialului mulţimii care a devenit relativă din cauza tipului tehnic de război al ultimelor timpuri) excesul demografiç poate doar să ducă la constrângerea de a cerşi un „spaţiu" altor popoare pentru exportul inerent emigraţiei de „vânzători de muncă" menită oarecum, să se deznaţionalizeze şi sa se risipească printre alte popoare. Dacă acest vârtej persistă, va avea ca efecte fatale crize interne şi tensiuni sociale, o mană cerească pentru manevrele conducătorilor subversiunii marxiste.

Consecinţele deosebite şi periculoase ale creşterii demografice necontrolate – care, după cum s-a spus, constă în superioritatea numerică a straturilor inferioare, „proletare" – pot fi observate cu uşurinţă, atunci când este în vigoare un regim democratic: pentru că în cadrul democraţiei, prin „sufragiul universal" mulţimea însăşi asigura puterea, doborând limitele prin care, în alte regimuri, creşterea numerică a „bazei" conta foarte puţin pentru minoritate, pentru elita care ocupa statornic poziţiile cheie în Stat.

În afara consideraţiilor de ordin politic amintite, ne vom limita la câteva scurte observaţii despre prejudecăţile de natură religioasă sau burgheză care provoacă scăparea de sub control a naşterilor[2].

Religia catolică, după cum se ştie, şi-a însuşit principiul religios biblic cu privire la înmulţirea speciei. Este una din situaţiile în care Biserica a atribuit o valoare etică unor lucruri care au doar valoare practică, relativă, şi deloc scăzută în ziua de astăzi. Principiul ebraic se justifica doar prin condiţiile patriarhale ale vechilor triburi iudaice, de păstori şi ţărani în care – cum se

---

[2] Asupra acestei problematici, pe care Evola a tratat-o după război în diferite reviste, vezi pe larg *Metafisica del sesso* (1958), Edizioni Mediterranee, Roma, 1996 (n.î.e.).

întâmplă şi astăzi în puţinele zone rurale unde persistă situaţii asemănătoare –, fiind nevoie de braţe de muncă, urmaşii numeroşi erau un lucru dorit şi oportun. Toate acestea nu au deloc de-a face cu religia şi cu etica. Dintr-un anumit punct de vedere religios, sau mai degrabă ascetic, plăcerile sexului în general pot fi condamnate, linia ascetică a creştinismului mergând la început mai ales în această direcţie. Dar în viaţa normală, şi în general oriunde nu există vocaţii ascetice, a legitima şi a venera unirea sexuală şi căsătoria doar când au drept scop procrearea, altfel considerându-le păcătoase, este o adevărată enormitate. În practică, aceasta vrea să însemne că punctul de vedere religios aprobă aici, şi chiar încurajează, cursul cel mai primitiv şi mai animalic al unui instinct? Fecundarea înseamnă, în esenţă, totala uitare de sine în cadrul actului sexual, în timp ce unul din mijloacele cele mai naturale pentru a evita fecundarea presupune o renunţare, o anumită predominare a voinţei, un control faţă de cel mai primitiv impuls al instinctului şi al dorinţei. Biserica laudă şi aprobă formal cea de-a doua situaţie: dominaţia intelectului şi a voinţei asupra simţurilor. În schimb, în ceea ce priveşte unirea sexuală, pentru a respecta orbeşte principiul învechit şi depăşit al legii ebraice, din ipocrizie sau dintr-o ură teologică împotriva sexului ca atare, morala catolică a adoptat linia opusă; a celui care face supus jocul „geniului speciei" schopenhauerian, prin legături de-a dreptul *more ferarum*.

Să repetăm că, principiul celibatului şi al castităţii, prin condamnarea totală a plăcerilor sexului şi a relaţiei cu femeia, ar putea fi înţeles prin morala ascetică şi printr-o finalitate de ordin supranatural; de neînţeles rămâne însă conceperea femeii şi a sexualităţii doar prin prisma procreării, lucru asemănător cu degradarea şi transformarea în animalic a oricărei relaţii concrete între sexe. Chiar şi libertinul, care ridica plăcerea la rang de artă, fără să mai amintim ceea ce este propriu orientării „dionisismului" (orientare care în antichitate ar fi putut avea o consacrare religioasă), se afla fără îndoială deasupra celor care respectă cu stricteţe concepţia catolică.

De altfel Biserica, mai recent, pare dispusă la anumite concesii. Dacă în cadrul celui de-al doilea Conciliu de la Vatican preocuparea de „a fi în pas cu vremurile" a avut consecinţe demne de condamnat, ca element pozitiv se poate aminti recunoaşterea faptului că nu doar

procrearea, ci şi „dragostea" poate constitui baza legitimă a căsătoriei. Au apărut tendinţe de revizuire şi în ceea ce priveşte „controlul naşterilor"; acest fapt în sine nu mai constituie o problemă pentru Biserică, ci legitimarea mijloacelor prin care se face. Dar este suficient, de exemplu, să vedem ceea ce filozoful catolic existenţialist Gabriel Marcel a scris cu oroare despre măsurile represive împotriva naşterilor, măsuri „ce profanează Viaţa", pentru a ne da seama de supravieţuirea tenace a prejudecăţilor tipice catolicilor chiar şi în afara doctrinei oficiale.

Lăsând la o parte aceste prejudecăţi, faptul de a nu reacţiona împotriva naşterilor, provine dintr-o mentalitate în care predomină forţa locurilor comune şi a sentimentelor stabilite cu o largă marjă de ipocrizie şi de minciună. Există, de exemplu, o întreagă retorică burgheză lipsită de sens, cu privire la copii, la cultul copiilor, la dorinţa de a avea copii. În majoritatea cazurilor, nu este deloc adevărat că principalul motiv al unirii dintre un bărbat şi o femeie este dorinţa de a avea copii. Copiii „vin" pur şi simplu. Un referendum făcut în Europa Centrală, a avut acest rezultat: 45% dintre cei ce s-au căsătorit nu s-au gândit dacă să aibă sau nu copii; 30% *nu* vroiau copii; doar 25% şi-au dorit copii în mod cert.

Pentru ceea ce poate avea însemnătate în vederea unei mişcări revoluţionar-conservatoare şi de rezistenţă, este nevoie mai ales de oameni, pentru care ar trebui să fie de la sine înţeleasă eliberarea de complexele sentimentale burgheze, şi care urmând direcţia angajamentului militant absolut şi fiind pregătiţi pentru orice, ar trebui să vadă ca pe o trădare „întemeierea unei familii": este bine ca aceştia să fie *sine impedimentis*, ca nimic să nu-i încătuşeze, ca nimic să nu le limiteze posibilitatea de a dispune de sine în mod absolut. Printre altele au existat Ordine vechi în care celibatul era o regulă. Pentru restul, se admite ideea exprimată cu justeţe în maxima lui Nietzsche: „ Bărbatul trebuie educat pentru război, femeia pentru odihna (sau refacerea forţelor = Erholung) războinicului; restul e o prostie". În orice caz, idealul „societăţii bărbaţilor" nu poate fi în mod clar acela limitat şi mic-burghez al „casei şi copiilor", dimpotrivă considerăm că, în sfera personală, dreptul bărbaţilor în discuţie la o mai mare libertate sexuală poate fi recunoscut împotriva moralismului, conformismului social şi al „eroismului în papuci".

Însă ar mai putea fi luat în calcul un alt lucru. În lipsa urmaşilor, această elită s-ar stinge fără să lase nimic în urma sa: ar fi normal ca ea să se preocupe şi de descendenţi pentru ca, înmulţindu-se prin procreare, să facă faţă cât mai mult posibil creşterii ameninţătoare a straturilor inferioare. Dar asupra acestui fapt există multe rezerve.

Înainte de toate, exemplul Ordinelor religioase seculare, care au avut ca principiu celibatul, ne arată cum poate fi asigurată o continuitate şi prin alte mijloace decât cele ale procreării fizice. Pe lângă cei care ar trebui să reprezinte o forţă de şoc disponibilă, ar fi ideală crearea celui de-al doilea grup, care să se îngrijească de continuitatea ereditară a unui sânge selecţionat şi protejat, ca un element al transmiterii unei tradiţii politico-spirituale şi a concepţiei asupra lumii: vechea nobilime a dat un asemenea exemplu. Dar urmărirea unui astfel de scop, ar fi astăzi aproape o utopie, ar însemna să închidem ochii în faţa realităţii, să nu luăm în calcul condiţiile generale sociale şi existenţiale predominante. Oricum, în acest cadru, dacă am vrea, am putea risca aventura paternităţii, în cazul în care ceva din semnificaţia şi demnitatea paternităţii ar putea supravieţui într-o familie modernă, *după ce ne-am asigurat însă, printr-un serios examen de conştiinţă, că înaltul scop nu este cumva un pretext pentru a da frâu liber propriei incontinenţe procreative.* Este evident în orice caz că nu se poate exercita o acţiune formatoare asupra descendenţilor, într-o familie care într-o oarecare măsură nu este readusă la tipul tradiţional, am spune „roman": tip peste care nu se poate trece şi care în ziua de astăzi, în Occident, este foarte greu de realizat, este aproape ca şi inexistent.

Dar nici în cel mai bun caz nu ne putem gândi serios la o întrecere de prolificitate cu straturile cele mai de jos, pentru a le stăvili: oricât ne-am strădui, şi în ideea că în descendenţi nu se transmite doar sângele, fiind vorba în cazul nostru de o elită, deci de o minoritate, niciodată nu se va putea compensa forţa demografică a straturilor şi a ramurilor inferioare. Ar trebui utilizate şi alte mijloace, după cum s-a spus, o primă ipoteză, ce nu trebuie uitată, fiind eliminarea sistemului democratic şi egalitar; cea de-a doua ipoteză fiind o atitudine ce trebuie adoptată, de exemplu, faţă de aşa-zisa Lume a Treia.

În vechile tradiţii indo-europene era considerată „datorie" doar procrearea unui fiu (de obicei, regula nu-i privea însă pe cei cu vocaţii ascetice); din această cauză, primul născut era numit „fiul

datoriei", spre deosebire de ceilalţi eventuali urmaşi. Nu mai trebuie spus că o astfel de regulă, în timp ce ar asigura principiul descendenţei pe linie paternă, cu ceea ce acesta mai poate încă să salveze, ar îndrepta automat procesul demografic înspre mult dorita descreştere.

După ce am amintit de specificul categoriei celor ce ar trebui să fie liberi de orice constrângere, şi de cel al altei categorii care ar încerca, prin procreare şi creând o descendenţă, să asigure şi o bază biologică unei ereditări spirituale şi structurii unui Ordin, ne referim şi la marea masă a contemporanilor noştri. În cazul acestora, însă, a da viaţă altor fiinţe în care se va regăsi aceeaşi inconsistenţă, aceeaşi vanitate a unei existenţe lipsite de orice semnificaţie adevărată, a alimenta şuvoiul ameninţător al lumii diforme a cantităţii, doar din cauza pasivităţii faţă de latura naturalistă a fiecăruia şi faţă de impulsul cel mai primitiv al sexului, sau din cauza sclaviei prejudecăţilor, este dovada unei iresponsabilităţi, ţinând cont de consecinţele colective, care se conturează din ce în ce mai mult în cadrul termenilor dăunători amintiţi mai sus. Adevărul, aşadar, este cu totul altul decât cred aceia care-i acuză de egoism şi de individualism pe cei ce evită procrearea; ceilalţi, mai degrabă, se gândesc doar la ei înşişi, fără să se gândească la felul în care contribuie în mod involuntar la dezordinea generală; mai bine zis, aceştia nu se gândesc nici măcar la ei înşişi, decât în modul cel mai imediat şi obtuz; gândindu-ne la efectele flagelului naşterilor, ne-am putea limita la a spune „Au ceea ce merită", în cazul în care consecinţele nu i-ar implica şi pe cei ce nu aparţin turmei. În această privinţă, ar fi ideal, chiar şi în situaţia actuală, ca Statul să ia măsuri riguroase şi sistematice, profilactice, represive şi ajutătoare, oricât de dezaprobate ar fi aceste intervenţii in domeniul privat în orice altă situaţie (au fost dezaprobate, fără îndoială, în cazul absurdei aşa-zisei „campanii demografice"). În ceea ce ne priveşte, credem că nu se va putea insista niciodată îndeajuns asupra politicii anti-demografice deoarece, datorită unei inhibiţii interne chiar şi în medii destul de calificate, nu se percep toate implicaţiile multiple şi neplăcute, directe şi indirecte pe care creşterea demografică le-a conferit şi le conferă crizei lumii moderne.

Prin urmare în cadrul unei noi mişcări orientarea anti-demografică nu va putea lipsi din lupta generală împotriva lumii

cantității și împotriva fatalelor procese de contraselecție despre care s-a amintit. În cadrul unui Stat adevărat, în aceste timpuri moderne, sarcina va fi dublă: stăvilirea extinderii canceroase a unei mase confuze și fără valoare, și crearea premiselor pentru identificarea și consolidarea unui strat în care să se înrădăcineze calități care să determine capacitatea și demnitatea de a deține ferm puterea (aici, în parte, ne-am putea referi și la ceea ce s-a spus în capitolul precedent). În toate acestea, necesitatea unui echilibru, a unei limite, se află pe primul loc, la fel ca și în lupta împotriva demoniei economice: cele două aspecte fiind, după cum s-a spus, solidare.

16. Europa unită: formă şi premise

În diferite medii din vremurile noastre apare exigenţa unei unităţi europene. Trebuie însă să deosebim cazurile în care această cerinţă este expusă doar la nivel material şi pragmatic, de cele în care problema este pusă şi la un nivel mai înalt, presupunând mai ales valori spirituale şi tradiţionale.

În cel mai fericit caz, astfel de exigenţe se nasc dintr-o revoltă interioară împotriva situaţiei prezente, din spectacolul unei Europe care, în urma jocului acţiunii şi reacţiunii concordante (în care trebuie să recunoaştem şi rolul a ceea ce s-a numit „războiul ocult"), s-a transformat astăzi, din subiectul marii politici mondiale, într-un obiect condiţionat de influenţe şi de interese străine, astfel încât să trebuiască să acţioneze cu prudenţă între cele două mari puteri în lupta pentru stăpânirea lumii, America şi URSS, şi să accepte până la urmă protecţia americană şi „atlantică", evitând astfel lucrul cel mai rău, adică totala aservire a comunismului[1].

Este clar că dezbinarea dintre naţiunile europene nu poate decât să întreţină şi să întărească o astfel de situaţie. Totuşi până acum, cu privire la iniţiativele concrete pentru unificare, totul s-a rezumat după cum se ştie, la crearea Pieţei Comune, a Comunităţii Cărbunelui şi Oţelului, şi aşa mai departe[2]: iniţiative parţiale limitate la nivel economic şi lipsite de o contrapondere politică restrictivă. De altfel nu există nimic altceva, iar situaţia nu permite să ne facem prea multe iluzii. Consecinţele dezastruoase ale celor două războaie mondiale, fiind şi ele în mare parte rezultatul dezbinării şi orbirii naţiunilor europene, nu sunt uşor de îndepărtat. *Puterea* reprezintă, înainte de toate, măsura libertăţii concrete, a independenţei şi autonomiei. Europa ar fi putut să mai fie încă cea

---

[1] Cfr. *Orientamenti*, §§ 1 şi 5 (n.î.).

[2] Se face referire în mod clar la situaţia europeană a anilor '50 şi '60, când au apărut primele două ediţii ale cărţii (n.î.).

de-a treia putere a lumii, dacă ar fi fost unită, menținând toate sursele imense de materii prime și marile piețe din afara Europei, dacă principiul puternic al unei strânse solidarități ar fi grupat imediat absolut *toate* națiunile europene în jurul celei care ar fi fost amenințată. Dar această direcție, care, de altfel, a avut precedente nesemnificative în istoria mai recentă a Europei (lăsând la o parte perioada romană și, în parte, Evul Mediu ghibelin și Sfânta Alianță) nu a fost urmată. Și fiecare capitulare a fost urmată de o alta.

Astăzi se vorbește despre Europa ca de un posibil imperiu cu mai mult de patru sute de milioane de oameni, capabil să facă față fie Statelor Unite, care acum au o sută șaptezeci și nouă de milioane de locuitori, fie URSS-ului, care are două sute douăzeci și cinci de milioane de locuitori[3]. Această cifră include însă și țările greu de recuperat de dincolo de Cortina de Fier. Dacă ne-am limita doar la Europa occidentală, cu cele trei sute șaizeci și patru de milioane, aceasta ar constitui un bloc destul de puternic neluând în calcul și potențialul industrial ce-l condiționează pe cel militar, prin procurarea necesarului de materii prime, pentru care țările non europene ce depindeau de aceasta, au fost pierdute în mare parte, în timp ce în zonele de influență au loc manevrele antieuropene americane, ruse și chiar chineze.

Pentru a ne îndrepta către o Europă unită, primul pas ar fi ieșirea în bloc a tuturor națiunilor europene din ONU, această asociație obscură, nelegitimă și ipocrită. O altă cerință la fel de importantă ar fi emanciparea din toate punctele de vedere, și în egală măsură de sub influența Americii și a URSS-ului. Totuși, aceasta ar necesita o artă politică foarte subtilă și prudentă, iar astăzi nu se știe sigur dacă ar exista oameni de stat europeni capabili să o exercite. De fapt, un oarecare interval de timp între respingerea protecției americane și „atlantice", și constituirea efectivă a Europei ca bloc unitar capabil să se apere singur (în cazul în care acest lucru ar fi posibil), ar fi suficient pentru ca o Europă încă dezarmată din punct de vedere material și spiritual să cadă pradă comunismului și URSS-ului, în urma răsturnărilor interne și agresiunilor externe. De aceea o întreagă acțiune de pregătire ar trebui să preceadă astfel de inițiative[4].

---

[3] J. Thiriart, *Un empire de 400 millions d'hommes: l'Europe*, Bruxelles, 1964. Cartea a apărut și într-o traducere italiană la Editura Volpe.

[4] Cfr. *Orientamenti*, §5 (n.î.).

Dar aceste probleme de politică concretă depăşesc cadrul acestei cărţi. Aici putem să amintim doar de forma şi de premisele spirituale şi doctrinale ale unei Europe unite. Soluţiile vag federaliste şi de agregare nu pot avea decât un caracter contingent, iar unitatea defensivă politică şi economică ar trebui să fie doar o consecinţă. Singura soluţie adevărată ar trebui să aibă un caracter *organic*, elementul primar ar trebui să fie forţa creatoare din interior şi de sus, proprie unei idei şi unei tradiţii comune. În alte medii însă, a fost adoptat un punct de vedere activist şi pragmatic, prin care s-a exprimat ideea că naţiunile nu au căzut din cer, că ele s-au format în baza unei sarcini comune impuse unor forţe disparate şi în faţa unei provocări a mediului sau a istoriei, din iniţiativa unui grup central hotărât şi energic care până la urmă a dus la unirea uneia sau alteia dintre naţiunile istorice. Se crede că lucrurile ar fi la fel şi în cazul „Europei naţiune" ce se va naşte, încât este suficient să ne referim la un mit şi la ideea unui destin comun, apărată de o grupare europeană revoluţionară. Acest punct de vedere ni se pare insuficient, şi în interpretarea genezei naţiunilor istorice nu trebuie uitat ceea ce s-a datorat în esenţă dinastiilor purtătoare ale unor tradiţii şi loialităţii unui grup din jurul acestora (ca în cazul formării Prusiei). În cazul Europei unite, aceste premise sunt inexistente. Ne putem referi doar la situaţia de urgenţă care ar trebui să creeze un impuls unitar, un avânt care – în istoria europeană are precedente nesemnificative: este de prisos să amintim de fenomenele clare, nu de uniune ci de dezbinare europeană, corespunzătoare războiului de o sută de ani, războaielor religioase, războaielor de succesiune şi aşa mai departe până la ultimele două războaie mondiale.

Trebuie subliniată, în cazul susţinătorilor unificării europene, oscilarea între noţiunea de imperiu, chiar luat în sens aproximativ – expresie folosită de Thiriart şi de Varange[5] – şi noţiunea de

---

[5] U. Varange, *Imperium*, Westropa Press, Londra, 1984. De altfel, în această carte, „imperiul" este confundat cu acele alianţe de putere cu caracter „cezaric" pe care Spengler le-a apreciat ca fiind fenomenul final al unei perioade de *Zivilisation*, adică al unei perioade crepusculare.
[Ulick Varange este pseudonimul lui Francis Parker Yockey, născut la Chicago în ziua de 18 septembrie 1917. A fost asistent legal al procurorului într-un proces pentru crimele de război împotriva naziştilor la Wiesbaden;

„Europa Națiune" (titlu, printre altele, al unei reviste germane susținătoare a unității europene)[6]. Aceasta necesită o precizare. Noțiunea de națiune nu poate fi în nici un caz aplicată unui tip de unitate organic supranațional. Nu trebuie să facem o confuzie atunci când este respinsă formula „Europei patriilor" și a unei simple federații a națiunilor europene. După cum am arătat și într-un alt capitol, noțiunea de patrie și de națiune (sau etnie) ține în esență de nivelul naturalist, „fizic". Într-o Europă unită patriile și națiunile pot subzista (comunitățile etnice au fost respectate, în parte, chiar și de către totalitarismul URSS-ului). Ceea ce ar trebui exclus este mai degrabă naționalismul (cu anexa sa viciată, imperialismul și șovinismul) sau orice absolutizare fanatică a unei anumite unități. Imperiu, prin urmare, și nu „Europa Națiune" sau „Patrie Europeană" ar fi, teoretic, termenul corect. În ceea ce-i privește pe europeni, ar trebui să se facă apel la un sentiment superior, diferit calitativ de cel cu caracter „național" ce-și are originea în alte părți ale ființei. Nu ne putem numi „europeni" în baza aceluiași sentiment prin care ne simțim italieni, prusieni, basci, scoțieni, unguri și așa mai departe, și nu ne putem gândi că se poate stabili un singur sentiment de același fel, care să șteargă și să niveleze aceste diferențe, pe care să le înlocuiască, în cadrul unei „națiuni Europa". Dar dacă simplul termen „imperiu" ne duce imediat cu gândul la o fantezie anacronică și irealizabilă, chiar și adaptând principiul la vremurile actuale, apar probleme grave.

Schema unui imperiu în sens adevărat și organic (trebuie să facem o netă distincție față de orice formă de imperialism, în cadrul

---

datorită simpatiei sale față de acuzați a fost înlăturat din funcție. În 1947 se stabilește în Irlanda unde scrie *Imperium*. În 1952 se întoarce în Germania, la Praga, apoi în Egipt unde colaborează cu guvernul Nasser, și la urmă în Cuba după victoria lui Castro. Este supravegheat în continuare de către FBI din cauza „activității sale antiamericane". În 1960 se întoarce în SUA și este arestat la S. Francisco deoarece s-au găsit asupra sa documente false. Moare otrăvit în închisoare în ziua de 17 iunie, probabil prin sinucidere (n.î.).]

[6] Revista a avut și o ediție italiană cu același titlu care a apărut în 1951, și în primul său număr din ianuarie 1951 Evola a publicat studiul *Sui presupposti spirituali e strutturali dell'unitá europea*, ce se găsește astăzi în Julius Evola, *Europa una: forma e presupposti*, îngrijită de Gianfranco de Turris, Fondazione J. Evola, Roma, 1996 (n.î.e.).

căruia, după cum s-a spus, se observă o periculoasă exagerare a naționalismului) este cea prezentată deja de exemplul Europei medievale, în cadrul căreia se reia unitatea și multiplicitatea. Statele luate separat au caracterul unor unități organice parțiale, ce gravitează în baza unui *unum quod non est pars* (pentru a folosi expresia lui Dante), adică în baza unui principiu de unitate, de autoritate și de suveranitate, diferit de cel propriu fiecărui Stat. Însă principiul Imperiului nu poate presupune o astfel de demnitate, decât depășind sfera politică în sens restrâns, decât formându-se și legitimându-se printr-o idee, printr-o tradiție, printr-o putere chiar și spirituală. Limitările suveranității în cadrul fiecărei unități naționale în fața „dreptului excepțional" al Imperiului au drept condiție univocă această demnitate transcendentă a Imperiului; în ceea ce privește structura, întregul va arăta ca un „organism format din mai multe organisme" sau, dacă vreți, ca un federalism, însă un federalism organic, într-o oarecare măsură asemănător celui realizat de Bismarck în cadrul celui de-al doilea Reich german, dar nu lipsit de cap. Acestea sunt trăsăturile caracteristice ale Imperiului în sens adevărat.

Care sunt acum posibilitățile și condițiile pentru realizarea unei astfel de idei în Europa de astăzi? În mod clar, ar trebui să vrem și să putem merge în totalitate împotriva curentului. După cum s-a spus, ideea „Europei națiune" este lăsată deoparte; aceasta presupunea amestecarea națiunilor europene într-una singură, într-un fel de substanță comunitară europeană confuză, ștergând diferențele lingvistice, etnice și istorice. Deoarece ar trebui să fie vorba de o unitate organică, premisa ar fi mai degrabă integrarea și consolidarea fiecărei națiuni ca un tot ierarhic și organic bine definit. Natura părților componente o oglindește pe cea a întregului. După ce fiecare națiune s-a constituit în mod ierarhic sub forma consolidată de națiune separată, după ce s-a destrămat *hibrys-ul* naționalist, „trufia națiunilor" (termenul lui Vico), aproape întotdeauna paralel cu un fapt demagogic și colectivizant, s-ar crea o direcție virtuală care ar putea merge dincolo de fiecare zonă națională în parte și care ar conduce către o unitate superioară. Această unitate, datorită naturii sale superioare, va lăsa un spațiu larg naționalităților în baza individualității lor naturale și istorice. Un foarte bine cunoscut principiu al concepției organice este acela că, cu cât unitatea superioară este mai solidă și mai perfectă,

cu atât fiecare parte componentă este mai diferenţiată şi se bucură de mai multă autonomie. Importantă este sinergia, disponibilitatea pentru orice acţiune comună.

Orice unitate organică deţine un principiu de stabilitate. Nu ne putem gândi însă la o stabilitate totală acolo unde aceasta nu este asigurată în fiecare din părţile sale componente. Şi din acest punct de vedere, premisa elementară a eventualei unităţi europene pare a fi integrarea politică a fiecărei naţiuni. Unitatea europeană ar fi tot precară dacă s-ar sprijini pe un parlament internaţional lipsit de o autoritate superioară unică, cu reprezentanţi ai fiecărui regim politic democrat, regim care, fiind condiţionat de jos în mod constant şi supus schimbării, nu poate în nici un fel să asigure o continuitate a voinţei şi a orientării politice. În cadrul regimului democrat suveranitatea Statului este efemeră, naţiunile nu prezintă o unitate adevărată, ea fiind deţinută ori de un partid ori de altul cu manevrele sale în cadrul sistemului absurd al sufragiului universal recunoscut, astfel încât voinţa politică este condiţionată de la o zi la alta; caracteristicile unui „tot parţial" organic lipsesc. Nu ar fi cu siguranţă vorba de a impune un regim-tip fiecărei naţiuni europene; totuşi, chiar prin diferite forme adaptate condiţiilor locale, ar trebui să fie valorificat un principiu organic şi ierarhic, anti-individualist şi antidemocrat. De aici, condiţia preliminară a unei spălări antidemocratice a creierelor, acţiune care la ora actuală pare aproape o utopie. Democraţie pe de-o parte, pe de alta un parlament european care să reproducă în mare spectacolul dezolant şi umil al parlamentelor democratice europene: toate acestea ar conferi o notă ridicolă ideii Europei unite. În general ar trebui să ne gândim la o unitate organică realizabilă la nivel înalt, nu la nivelul bazelor. Doar elitele fiecărei naţiuni europene ar putea să se înţeleagă şi să se coordoneze lăsând la o parte părtinirea şi spiritul schismatic, valorificând, prin autoritatea lor, interese şi motive mai înalte. Astfel, în alte vremuri, Suveranii, Conducătorii erau cei care făceau marea politică europeană şi aceştia se considerau ca făcând parte aproape din aceeaşi familie (în parte chiar aşa era datorită alianţelor dinastice) chiar şi atunci când pe moment apăreau mari neînţelegeri între popoarele lor. În cadrul fiecărui naţiuni, un „centru" bine consolidat ar trebui totuşi să existe, şi ca urmare a sincronizării şi a sinergiei unor astfel de centre ar trebui să se organizeze şi să acţioneze unitatea europeană superioară.

În ansamblu, ar trebui promovat un dublu proces de integrare: integrare naţională, prin recunoaşterea unui principiu substanţial de autoritate, ca bază pentru constituirea organică, anti-individualistă şi corporativă a fiecărei forţe politice, sociale şi naţionale; integrare supranaţională, europeană, prin recunoaşterea unui principiu de autoritate mult superior faţă de cel propriu fiecărei unităţi, adică fiecărui Stat, la fel cum este acesta faţă de indivizii unei astfel de unităţi. Fără aceasta, nu este cazul să vorbim despre o Europă unită din punct de vedere organic.

Problema fiind definită în aceşti termeni, apar mari dificultăţi cu privire la baza nu doar politică, ci şi spirituală necesară pentru această unitate europeană.

Unde se poate găsi o astfel de bază? La nivelul cel mai înalt şi mai potrivit, cel religios, nu există multe soluţii. Nu ne putem referi la catolicism, pretinzându-i o aprobare precisă şi o binecuvântare explicită pentru un principiu înalt de autoritate, în primul rând deoarece catolicismul nu este credinţa tuturor naţiunilor europene; în al doilea rând din cauza dezintegrării democratice şi modernizante din cadrul Bisericii actuale, şi a tot ceea ce s-a spus în capitolul 10; în sfârşit pentru că trebuie ţinut cont de procesele de desacralizare şi de laicizare din Europa. Cu atât mai puţin putem apela la un catolicism generic: aceasta ar însemna prea puţin, un lucru lipsit de vlagă, inconsistent şi nedefinit, care nu este de altfel specific doar Europei, nu este monopolizat doar de către societatea europeană: creştini sunt şi negrii din cele două Americi. În plus, trebuie să facem trimitere la ceea ce s-a spus, tot în capitolul 10, cu privire la slaba posibilitate de conciliere între creştinismul pur şi „metafizica Statului".

De la acest nivel, să trecem la altul mai jos. Se vorbeşte cu uşurinţă despre „tradiţie europeană" şi „cultură europeană". Din păcate însă, adesea acestea sunt doar simple cuvinte. Cât despre „tradiţie", de mult timp deja Europa – şi Occidentul – nu mai ştiu ce înseamnă aceasta în sensul cel mai înalt. S-ar putea spune că „tradiţia" în sensul integral, cunoscut de către cei care ne-au urmărit până aici, şi care se deosebeşte clar de simplul „tradiţionalism", este o categorie ce aparţine unei lumi aproape dispărute, unor epoci în care o singură forţă formatoare se manifesta atât în obiceiuri cât şi în credinţă, atât în drept cât şi în formele politice şi în cultură, în sfârşit în fiecare domeniu al

existenței. Nimeni nu va dori să susțină faptul că în Europa ar exista o „tradiție unică" în sensul prezentat, că astăzi ne-am putea baza pe aceasta pentru a întâmpina și a legitima ideea europeană; trebuie să constatăm însă inexistența unui centru animator care ar trebui să fie o premisă indispensabilă a acesteia. Cu privire la „tradiție" în acest sens profund, astăzi în Europa există în fapt doar câteva vestigii istorice.

Cât despre „cultura europeană", a se limita doar la aceasta, la ora actuală este tipic mai ales pentru susținătorii de salon ai Europei unite, pentru intelectualii amatori cu orientare liberală și umanistă, care se dedică discuțiilor despre „personalitate", „libertate", „lumea liberă" etc. pe un ton întru totul conform cu atmosfera democratică de descompunere de după cel de-al doilea război mondial, cochetând cu UNESCO și cu alte organizații deplorabile. În general, nu credem că poate rezulta un lucru serios din întâlnirile și discuțiile exponenților „culturii" diferitelor națiuni europene. Trebuie ținut cont de faptul că ceea ce se înțelege astăzi prin cultură nu este decât o anexă a civilizației burgheze a Stării a treia, căreia i-a aparținut de asemenea mitul-surprinzător al așa-zisei „aristocrații a gândirii", aristocrație mai mult sau mai puțin a parvenitului cu orientare anti-tradițională liberală și laică. Din această cauză, din punctul nostru de vedere, „intelectualii", susținători sau nu ai unității europene, nu ar trebui luați în seama mai mult decât ar face-o comunismul pur de la origini. Autoritatea proprie păstrătorilor și reprezentanților unei idei superioare nu se poate regăsi deloc în cazul reprezentanților așa-zisei „culturi". Unui Goethe, unui von Humboldt și celorlalți reprezentanți chiar și ai marii culturi, trebuie să le acordăm o înaltă recunoaștere, dar ar fi absurd să ne gândim că de aici poate veni forța generatoare și însuflețitoare pentru forțe și elite revoluționare în lupta pentru Europa unită. Toate acestea țin doar de dominația unei „structuri" înnobilate de „salon"european, cu un caracter esențialmente istoric.

De altfel de fiecare dată când încercăm să ieșim din general și să dăm un conținut concret și special noțiunii de „cultură comună europeană", ne aflăm în fața unei grele încercări. Deja Simpozionul Volta, convocat de curând de către Academia Italiei chiar pe tema „Europa" invitând cunoscuți reprezentanți ai diferitelor națiuni, a dovedit tocmai această dificultate, deoarece nu s-a ajuns la nimic definitiv, nu au fost decât multe păreri

personale mai mult sau mai puţin divergente[7]. Dar punctul cel mai important nu este acesta. Important este că se trece cu uşurinţă peste complexul de vinovăţie care ar trebui să apese asupra Europei, chiar din cauza „culturii" sale. În afara acelei culturi care are doar caracter periferic literar şi umanist, lipsit de legătură cu forţele istorice cele mai profunde (în ceea ce le priveşte a trebuit să amintim că istoria europeană prezintă tot mai frecvent spectacolul fenomenelor de dezbinare distructivă şi nu pe cel al uniunii şi al sinergiei), cum am putea ignora faptul că civilizaţia şi cultura occidentală (pe care în mare le putem numi europene) şi spiritul anti-tradiţional au constituit un întreg începând cu epoca Renaşterii? Cum am putea ignora că ceea ce aproape toţi apărătorii liberali şi progresişti ai culturii, civilizaţiei şi tradiţiei europene scot în evidenţă ca fiind un merit european, începând cu acea perioadă şi în epoca modernă, a constituit până la urmă factorul cel mai important al crizei spirituale europene? Cum am putea ignora că europenizarea lumii a echivalat cu răspândirea unui fenomen de descompunere şi de subversiune, de stârnire a forţelor care apoi s-au îndreptat împotriva Europei? Europa a reprezentat locul de origine al iluminismului, al liberalismului, al democraţiei (precedentul democratic american a avut o slabă incidenţă pe continentul european), în fine al marxismului şi al comunismului. Din păcate, în cadrul istoriei moderne, aceasta a fost cea mai relevantă contribuţie a „culturii europene": iar cultura intelectualilor, a umaniştilor, a „spiritelor elevate", a artelor şi a literaturii nefiind, prin comparaţie, decât un lucru estompat şi marginal. Din păcate, există pericolul ca în aceste condiţii, pe care Orientalii le-ar denumi *karma*, să trebuiască să ne gândim la „comunitatea de destin" invocată de anumiţi susţinători ai Europei unite. În cadrul Simpozionului Volta de care am amintit, o contribuţie valabilă a fost cea a academicianului Francesco Coppola care a vorbit chiar despre complexul de vinovăţie şi de „conştiinţa încărcată" a Europei. Cum să ne gândim la o bază pentru apărarea Europei împotriva forţelor şi ideologiilor ce trebuie considerate pe

---

[7] Simpozionul s-a desfăşurat la Roma în noiembrie 1932. Evola l-a comentat în *Vita Nova* din decembrie. Acest text împreună cu alte cinci a fost adunat într-un „caiet" care poartă titlul acestui capitol: J. Evola, *Europa unita: forma şi premise*, cit. (n.î.c.).

bună dreptate barbare şi antieuropene, când în acestea trebuie văzute evoluţiile extreme şi acute ale tendinţelor şi crizelor care şi-au avut începutul chiar în Europa? Acesta este motivul slabei imunităţi a lumii europene în faţa aşa-ziselor actuale „civilizaţii-conducătoare", americană şi sovietico-comunistă.

Astfel problema bazei spirituale a unei Europe unite organic rămâne nerezolvată. Eventualul avânt al forţelor activiste şi revoluţionare în sensul unei astfel de Europe, ar fi, ca să spunem aşa, lipsit de baze spirituale solide, ar lăsa în urma sa un teren labil şi minat, dacă nu se combate din interior, sub toate formele, acute sau difuze, răul care astăzi apare într-o dimensiune macroscopică, ca o Nemesis, în cadrul forţelor non europene şi antieuropene. Cerinţa cea mai importantă ar fi o dezintoxicare interioară cât mai îndelungată, chiar dacă pentru aceasta s-ar plăti un preţ scump. De exemplu, în afara sectorului politic şi economic, cum să nu recunoaştem măsura în care americanizarea efectivă s-a răspândit în obiceiurile, în preferinţele, în exaltările maselor europene? Aceasta înseamnă că problema atitudinii europene în faţa a ceea ce, în general, se poate numi lumea modernă, trebuie înfruntată în termenii „reacţionari" şi revoluţionar-conservatori pe care i-am indicat mai ales în primul capitol. A afirma în schimb, că nu trebuie să-i întrebăm pe militanţi care este „orizontul lor ideologic", şi că este suficient ca aceştia să nu colaboreze cu puterile non europene, să se unească „într-un partid comunitar" pentru a lupta pentru Europa, lăsând la o parte ideea unei concepţii unice şi precise asupra lumii, ar însemna să ne încadrăm într-un activism iraţional lipsit de ţel şi de verticalitate; chiar dacă s-ar realiza scopul practic, s-ar putea apoi să se ivească din nou dezbinări şi opoziţii în cadrul blocului european. În general, dacă admitem în continuare că pe această cale s-ar realiza Europa unită, în afara faptului că premisa indicată pentru o structură organică şi non „comunitară" ar fi inexistentă, această Europă nu ar fi purtătoarea nici unei idei deosebite, s-ar prezenta ca un alt bloc de putere alături de cel american, rus, chinez şi eventual chiar de cel afro-asiatic: alături sau în opoziţie cu acestea, fără nici un factor calitativ diferenţiator deoarece în cadrul civilizaţiei „moderne" – asupra responsabilităţii europene despre a cărei afirmare deja s-a vorbit – nici un factor de acest fel nu poate fi determinant.

Desigur, ar fi o pură utopie dorinţa de a ne împotrivi civilizaţiei moderne din punct de vedere material; printre altele, aceasta ar implica renunţarea la mijloacele concrete necesare astăzi oricărei apărări şi oricărui atac. Însă se poate impune întotdeauna o distanţă şi o limită. Se poate limita ceea ce este „modern" la un nivel material şi „fizic" bine controlat, la nivelul mijloacelor simple, pentru a aşeza deasupra o ordine mai elevată, apărată în mod corespunzător, în care valorile revoluţionar-conservatoare ar trebui să fie recunoscute reconditionat. Deja Japonia din trecut a dovedit posibilitatea şi avantajul unei astfel de soluţii. Doar atunci Europa ar putea să reprezinte altceva, ar putea să se distingă, să dovedească o altă demnitate în ansamblul puterilor mondiale. Când se spune că popoarele europene au în ziua de azi o cultură comună, fiind astfel îndeplinită una din condiţiile pentru a face din acestea o singură naţiune, răspunsul ar fi că, în afara trecutului şi a ceea ce am spus cu puţin înainte, această cultură de-acum devine tot mai comună nu doar europenilor ci şi unei mari părţi a lumii „civilizate" în general. Aceasta nu are frontiere. Contribuţiile europene – cu scriitori, cărţi, artişti, studii etc. – au fost absorbite de către ţările non-europene, iar contribuţiile ţărilor non-europene de către cele europene; o astfel de nivelare generală (care se extinde asupra modului de trai şi a gusturilor) alături de cea promovată de ştiinţă şi de tehnică, a fost propusă drept argument de către cei care nu doresc o Europă unită ci o lume unificată, în cadrul unei organizaţii sau al unui Stat mondial supranaţional. Este evident că numai înfruntând problema mai sus amintită şi numai după ce i s-a găsit o soluţie serioasă, Europa unită va putea să se diferenţieze spiritual, să fie ceva stabil, şi chiar un ghid în cazul în care pe viitor întreaga lume ar intra în criză.

Revenind la probleme mai puţin generale, la începutul acestei cărţi s-a vorbit despre necesitatea de a depăşi falsa dilemă fascism-antifascism, binom în care fascismul este prost definit ca fiind tot ceea ce nu este democraţie, marxism sau comunism. La fel se poate spune şi în cazul ideii europene. Nu mai este necesar să spunem că tot ce înseamnă „antifascism" nu presupune sub nici o formă compromisuri sau „schimburi de idei". Prima dezintoxicare europeană ar trebui să presupună chiar acest „antifascism", idee fixă şi lozincă a „cruciadei" care a transformat Europa într-un câmp plin de ruine. Însă nu putem urma acele grupuri europenizante care

nu ştiu să se refere decât la ce s-a încercat înainte în Germania şi în Italia pentru crearea unei noi ordini, fără să ţină cont că a fost vorba de mişcări şi regimuri în care existau tendinţe diferite şi chiar opuse; o definiţie corectă, pozitivă, revoluţionar-conservatoare a acestor mişcări şi regimuri s-ar fi putut da doar dacă circumstanţele ar fi permis o evoluţie ulterioară corespunzătoare a acestora, întreruptă brutal de războiul prost gândit şi de înfrângerea ce a urmat. Astfel, dacă am dori să luăm ca puncte de referinţă acele evenimente, ar trebui, măcar, să facem o distincţie clară.

În afară de dificultăţile doctrinale pe care le-am trecut în revistă, practic o acţiune europeană în sens integral întâmpină cel mai mare obstacol prin lipsa unui punct de plecare, a unui sprijin solid şi a unui centru de cristalizare. În trecut am asistat la spectacolul minunat al principiului unei armate europene supranaţionale, cu elemente voluntare înrolate în legiuni, aparţinând diferitelor naţiuni care au format diviziile ce s-au luptat pe frontul oriental împotriva sovieticilor; însă atunci ca bază era cel de-al Treilea *Reich*. Astăzi, singurele iniţiative concrete ale guvernelor sunt luate, parţiale de altfel, în vederea Europei unite doar în plan economic, fără contrapondere ideologică şi ideală care să presupună o implicare. Sunt foarte puţini însă aceia care pot percepe ideea Europei unite într-un sens superior; aceştia, nu numai că nu sunt susţinuţi de către regimurile ţărilor lor, ci sunt adesea atacaţi – şi, aceştia ar fi şi mai dur atacaţi dacă necesara lor profesiune de credinţă antidemocratică şi antimarxistă ar fi declarată în mod deschis. De fapt, după cum s-a spus, acţiunea europeană nu poate să nu meargă mână în mână cu renaşterea şi reorganizarea conservator-revoluţionară a fiecărei ţări europene: dar recunoaşterea acestui fapt, înseamnă şi recunoaşterea însemnătăţii tulburătoare a sarcinii care s-ar impune.

Cu toate acestea s-ar putea prezenta ideea unui Ordin ai cărui membri să acţioneze în fiecare naţiune în parte făcând tot ceea ce se poate face, chiar şi în condiţii atât de defavorabile eventualei unităţi europene. Entuziasmul tinerilor militanţi cu eforturile lor propagandiste este demn de apreciere, dar nu este suficient. Ar trebui să existe elemente cu o calificare specială care, în plus, într-un fel sau altul, să ocupe sau să aibă perspectiva de a ocupa poziţii-cheie în diferitele naţiuni. Ce oameni ar putea intra în acest calcul? Dacă luăm ca punct de referinţă societatea şi civilizaţia

burgheză, considerăm că ar trebui să îmbrăţişeze această cauză persoane care din punct de vedere spiritual se află încă dincoace de ele şi neatinse de acestea, sau persoane care se află dincolo de ele. Pentru a fi mai clar, un prim grup ar trebui să fie format din membri ai vechilor familii europene care au încă verticalitate, care valorează nu numai prin numele pe care-l poartă ci şi prin ceea ce sunt, prin personalitatea lor. Admitem că astfel de oameni sunt destul de greu de găsit: dar există anumite excepţii, chiar în cadrul ultimelor evenimente, în cel de-al doilea război mondial şi imediat după, au apărut câteva din aceste figuri. Câteodată poate fi vorba de a trezi în sânge ceva ce nu s-a pierdut ci doar a devenit latent. La aceste persoane ne-am aştepta să găsim în mod special înclinaţii înnăscute, de „rasă" (în sensul elitist şi nu biologic-rasist al termenului) care să permită o acţiune şi o reacţiune în baza unui stil precis şi sigur, fără teorii şi principii abstracte, într-o precisă şi spontană adeziune la acele valori pe care orice persoană le considera evidente înainte de răsturnările şi abuzurile revoluţiei Stării a treia şi de ceea ce i-a urmat.

Cât despre o a doua categorie mai numeroasă a Ordinului, ne-am gândit la persoane corespunzătoare unui tip uman, format în diverse locuri prin selecţii şi experienţe cu caracter mai ales războinic, prin intermediul unor discipline speciale. Din punct de vedere existenţial „demitizarea" este tipică acestui grup: acesta ştie să identifice ca fiind iluzie şi minciună ipocrită întreaga intrigă tenace a ideologiilor deja folosite fără scrupule ca instrumente nu pentru a doborî una sau alta dintre naţiunile europene, ci pentru a da, prin intermediul unor procese în lanţ, o lovitură mortală Europei înseşi ca întreg. Din partea lor trebuie să ne aşteptăm la intoleranţă faţă de orice retorică, indiferenţă faţă de orice intelectualism şi faţă de politica practicată de politicieni fără pregătire pentru ea şi de partidele care guvernează, la un realism superior, la înclinaţia către o impersonalitate activă, la capacitatea unei implicări precise şi ferme. În trecut, în cadrul anumitor formaţiuni speciale ale elitei de luptători, astăzi, printre paraşutişti şi unităţile asemănătoare (*paras* şi alţii asemenea), anumite discipline şi anumite experienţe favorizează formarea acestui tip, care prezintă trăsături comune la diferite naţiuni. Un mod de a fi asemănător, este deci un potenţial element de legătură, dincolo de naţionalităţi. Dacă aceste elemente ar câştiga cauza europeană, s-ar

putea constitui cu o „forţă la dispoziţie", trăsăturile Ordinului în aspectele sale cele mai active. Dacă între acest grup şi celalalt s-ar stabili contacte directe şi complementare – lucru mai puţin dificil decât s-ar putea crede, ar fi pusă baza elementară. Pentru aceştia, pe primul loc ar trebui să fie ideea europeană în sensul valorilor şi concepţiei despre lume, apoi Ordinul, apoi propria naţiune, în ordinea arătată.

Desigur de o importanţă capitală ar fi prezenţa figurii unui conducător în centrul şi în fruntea Ordinului. Din păcate însă o astfel de figură nu există în ziua de astăzi; ar fi periculos şi nechibzuit să o identificăm în unul sau altul dintre aceia care, chiar şi cu cea mai bună intenţie, cu dezinteres şi cu zel, se străduiesc să formeze grupuri susţinătoare ale Europei unite. În privinţa acestui fapt, s-a remarcat că la început nimeni nu ar fi identificat această potenţială calitate într-unul sau în altul din aceia care apoi aveau să devină conducătorii marilor mişcări. Totuşi, sunt evidente marile avantaje ale prezenţei, *chiar de la început*, a unui om care să aibă deja titlurile de autoritate şi de prestigiu.

Nu este nevoie să repetăm care este însă condiţia preliminară şi generală pentru ca o acţiune europeană, în termenii descrişi mai sus, să aibă vreun rezultat: ar trebui înlăturată clasa politică care în actuala perioadă de interregn şi de subjugare a Europei, deţine puterea în aproape toate ţările europene; lucru posibil datorită deşteptării multor straturi ale popoarelor lor din starea de amorţeală generală şi de prostie indusă metodic de către ideologiile politico-sociale predominante. Dificultatea cea mai mare întâlnită de adevărata idee europeană este criza profundă a principiului autorităţii şi a ideii de Stat. Unora li se poate părea un paradox: deoarece se crede că întărirea acelui principiu şi acelei idei ar determina o favorizare a dezbinării, un pluralism rigid antieuropean. Am enunţat deja măsura în care acest lucru nu este deloc adevărat, când se vorbeşte de „societăţile de oameni" şi când se defineşte nivelul superior faţă de tot ceea ce este simplu „popor" şi „naţiune" al ideii Statului adevărat şi al autorităţii sale. Pura fidelitate politică, implică, în sine, un anumit nivel de transcendenţă, ceva nenatural, o anumită înclinaţie eroică. Nu există discontinuitate ci continuitate atunci când se trece de la nivelul naţional la cel supranaţional: calitatea înclinaţiei necesare este aceeaşi – ca la începuturile indo-europene, ca în cel mai bun regim feudal, adică unirea forţelor libere,

mândre că aparțin unei ordini superioare care nu le diminuează ci le întregește. Doar naționalismul fanatic și slăbirea socială și comunitară sunt adevăratele obstacole.

Făcând un rezumat, în mințile cele mai conștiente apare ideea că, în situația actuală, pentru Europa, a forma un bloc, a deveni unită, este condiția esențială pentru supraviețuirea sa altfel decât ca o simplă delimitare geografică la același nivel material cu puterile care tind să controleze lumea. Din cauza tuturor motivelor indicate înainte, această situație de necesitate provoacă însă o dublă problemă internă dacă, plecând de la aceasta, vrem să conferim Europei o bază solidă, un înțeles profund, un caracter organic: pe de-o parte, este vorba de a acționa față de ceea ce, în general, este „civilizația modernă", cu inițiative corespunzătoare în vederea unei acțiuni de dezintoxicare spirituală și mentală; pe de altă parte este vorba de problema acelei „metafizici" în baza căreia se poate forma astăzi fie un principiu național, fie unul supranațional, european, cu autoritate și legitimitate adevărate.

Dubla problemă poate fi tradusă într-o dublă necesitate. Rămâne de văzut ce și câți oameni mai există încă, printre atâtea ruine, pentru a o înțelege.

ANEXE

1. Despre „contestarea totală"

Contestarea totală este o formulă care a ajuns să fie la modă. Asumată în diverse medii protestatare, mai ales de tineri, există persoane înclinate să-i recunoască o valoare. În această privinţă, ca în atâtea alte cazuri, nu a existat o autentică preocupare de a aprofunda aceste idei.

A contesta, dar ce anume? Se spune: contestarea „sistemului", sistem fiind o altă expresie devenită curentă, raportată la ansamblul structurilor şi al ideologiilor societăţii şi ale civilizaţiei occidentale, cu referire în special la formele cele mai avansate ale civilizaţiei industriale, tehnologice, cu respectivele condiţionări; din acest motiv, de obicei, sunt împrumutate ideile lui Marcuse şi altele asemănătoare. În realitate, dorind să tratăm chestiunea în mod serios, ar trebui să vorbim mai degrabă de „civilizaţie" şi „societate" modernă în general, cealaltă noţiune nefiind decât o derivare a acestora, un aspect specific sau, dacă se doreşte, reducerea la absurd şi, din acest motiv, sensul unei contestări totale ar trebui să fie o revoltă împotriva lumii moderne.

Dată fiind situaţia actuală, ar trebui să vedem totuşi ce anume în această privinţă nu se reduce la închipuiri şi la agitaţii fără sens. Perspectiva, schiţată la vremea sa de Alexis Carrel, a unei lumi devastate de un mare război total, unde pe o insulă singurul grup de supravieţuitori ai catastrofei (de „rasă bună", presupunea Carrel, cu unele minţi geniale printre ei) reîncepe să creeze o civilizaţie, dar într-o altă direcţie, deoarece în sfârşit ar fi tras nişte învăţăminte, ar fi atrăgătoare, dar trebuie să o lăsăm deoparte. Cine se revoltă doar împotriva societăţii tehnologice organizate ar trebui de altfel să se întrebe cu sinceritate dacă ar fi dispus să renunţe la toate posibilităţile practice pe care aceasta le oferă pentru a recupera, mai mult sau mai puţin, starea naturală a lui Rousseau. După părerea noastră, orice om care are stăpânire de sine, poate să folosească oricând în mod echilibrat aceste posibilităţi, reducând

la minim respectivele „condiţionări" nivelatoare şi din punct de vedere spiritual vătămătoare.

Dacă însă ar trebui să se pună problema pentru mase, este o utopie să te gândeşti că le poţi detaşa de idealurile, în mare parte realizate, ale unei comodităţi generale şi ale unui hedonism burghez, dacă nu se găseşte modalitatea de a crea în aceste mase o tensiune spirituală în genul climatului ce, într-o anumită măsură, a cuprins naţiunile care în trecut aruncaseră mănuşa provocării atât plutocraţiei cât şi comunismului.

Aprofundând problema, se vede că obiectul unui protest şi al unei revolte legitime ar trebui să fie, în general, o civilizaţie pătrunsă de ceea ce am numit „demonia economiei", adică unde procesele economice şi productive se situează pe primul plan, reprimând în mod necinstit orice valoare adevărată. Am amintit deja că în analiza sa asupra capitalismului târziu, Werner Sombart a folosit imaginea „uriaşului dezlănţuit": ea se referă la procesul economico-productiv care într-un anumit fel devine autonom, antrenând cu sine în societatea de consum, odată cu cei care îl suportă, pe însăşi subiecţii săi, adică *managerii*, promotorii şi organizatorii.

Sub semnul contestării există persoane care au afirmat justa exigenţă de a „redimensiona" nevoile, şi în sensul de a le reduce pe acelea parazitare şi create în mod artificial de producţie şi de a limita procesele productive, punându-le, ca să ne exprimăm aşa, hăţurile. Acum, este evident că nu se poate face nimic în acest sens într-un climat de democraţie şi de aparent liberalism. Am afirmat deja: economia poate înceta de a fi acel „destin" pe care Marx îl văzuse în ea, poate fi controlată şi frânată doar prin intervenţia unei puteri şi a unei autorităţi superioare, care pot fi doar o putere şi o autoritate politice. Este ceea ce şi Oswald Spengler apreciase, pentru faza terminală a unui ciclu de civilizaţie.

Dar aceasta echivalează cu a recunoaşte ca pe o condiţie de care nu se poate face abstracţie o adevărată „revoluţie de dreapta", cu o nouă valorizare antidemocratică a ideii de Stat, ca putere autonomă care are confirmarea unei autorităţi superioare şi mijloacele potrivite pentru a subjuga lumea economiei şi a-i sfărâma tirania, a-i limita paroxismul. (De altfel este evident că pentru a avea un centru potrivit de legătură şi de control, ar trebui ca regimul partitocratic să fie înlocuit cu un sistem de reprezentări

„corporative", în sensul indicat deja). Am vrea să vedem câţi dintre „protestatari", care cu greu maschează faptul că sunt supuşi unor tendinţe anarhice şi de stânga, ar fi gata să admită că, dincolo de utopiile apocaliptice, aceasta ar fi singura cale de urmat, pentru o revoluţie demnă de acest nume.

Dar o acţiune în interior nu ar fi mai puţin necesară decât aceea în plan extern, politico-social. Ar trebui să ne punem problema concepţiei despre lume şi despre viaţă, şi unul dintre obiectele principale ale unei „contestări totale" ar trebui să fie repunerea în discuţie a ceea ce are rol de fundal şi de premisă a lumii moderne în general. Aici ar trebui analizat un sector mai vast decât cel care priveşte doar economia, şi discuţia ar fi lungă. Ne vom limita la a aminti că pervertirea culturii moderne a început odată cu afirmarea ştiinţei, căreia i s-au adăugat curând raţionalismul şi materialismul. Şi sub acest aspect se poate vorbi de procese devenite autonome, care nu l-au mai ascultat pe om, acesta nemaireuşind să ţină pasul cu propriile creaţii.

Desigur, nu este vorba de negări practice, ci de ceea ce a influenţat concepţia asupra lumii, care de mult timp a fost condiţionată de ştiinţă: filozofia şi chiar credinţele religioase trecând practic pe un plan secundar şi irelevant. Ar trebui combătut „mitul" ştiinţei, adică ideea că ea ar duce la ceea ce este într-adevăr demn de a fi cunoscut, că odată aplicată ar trece dincolo de stăpânirea simplelor mijloace şi că-ar aduce o oarecare contribuţie la soluţia problemelor fundamentale ale existenţei. „Progresism" şi scientism merg, de altfel, alături şi astăzi asistăm adesea la o reluare a scontatelor motive patetice de pe vremea baletului „Excelsior", cu ştiinţa învingătoare a obscurantismului şi îndrumătoare spre un viitor luminos. Există suficiente simptome că ideile de acest fel nu au ecou doar în rândul celor provinciali din punct de vedere intelectual. Un singur exemplu: Ugo Spirito, fost fascist şi adept al lui Gentili, acum profesor comunist la Universitate, este, ca gânditor, o nulitate, dar este simptomatic felul său de a vesti în mod public un „nou umanism" în care ştiinţei i se dă valoarea unei metafizici (!) şi se arată în ea baza pentru adevărata înnoire a unei omeniri unificate. În această idee stranie el se întâlneşte de altfel cu aşa-numitul „umanism socialist" contaminat până în esenţa sa de către scientism; la Spirito nu lipseşte nici o simpatică trimitere la China maoistă, ceea ce

marchează limita devierii intelectuale şi a mistificării[1]. Într-adevăr, ceea ce s-ar lua în discuţie într-o autentică contestare totală ar fi efectiv o „revoluţie culturală„: dar nu de genul aceleia al Gărzilor Roşii chineze care a fost mai degrabă o „revoluţie anticulturală", care nu şi-a dat seama că primul obiectiv împotriva căruia ar trebui să se îndrepte este aşa-numitul „marxism ştiinţific" care rămâne una dintre dogmele fundamentale inatacabile ale doctrinei (dacă este permis să o numim aşa) a lui Mao Tse-tung.

Odată cu o cunoaştere a criticii ştiinţei care are deja o tradiţie serioasă (plecând de la Poincaré, de la Le Roy, de la Youtroux, de la însuşi Bergson etc.) la care s-au adăugat contribuţiile valoroase ale unei gândiri tradiţionale (Guénon, Schuon, Burckhardt, dar deja un De Maistre spusese ceea ce avea de reproşat savanţilor şi scientiştilor vremii sale), ar trebui să se adopte o atitudine de răceală detaşată faţă de întreaga lume a ştiinţei şi a tehnicii, chiar şi drăcoveniile spaţiale trebuind să fie considerate ca un fel de jocuri pentru copii mari care îi pot impresiona doar pe cei săraci cu duhul. Deci demistificare antiscientistă şi luptă pentru o diferită concepţie despre lume.

Corelată cu această abordare, însăşi problema învăţământului şi a formării tineretului ar trebui abordată în termeni mult mai serioşi decât anumite contestări universitare de astăzi, care vizează doar probleme de structură şi de didactică. Aici adevărata contestare, „revoluţia culturală", ar trebui să reia, mai mult sau mai puţin termenii polemicii susţinute de W. von Humboldt şi de către grupul său, acum aproximativ jumătate de secol, în faza iniţială a industrialismului, împotriva a tot ceea ce este specializare care mutilează şi instrumentalizare practico-utilitară a cunoaşterii. Ar trebui să se ceară forme de învăţământ care în loc să tindă doar să instruiască noi generaţii ce trebuie introduse în societatea tehnologică a consumurilor şi a supraproducţiei, să aibă drept scop nu un „umanism", în sensul palid şi literar al termenului, ci formarea omului integral, punând accentul pe valorile spirituale, considerând ca fiind adăugată şi, într-un anume fel, detaşată toată

---

[1] Julius Evola se referă la două texte ale lui Ugo Spirito: volumul *De la mit la ştiinţă* (Sansoni, Florenţa, 1966) şi studiul *Viitorul comunismului* (în *Jurnalul critic al filozofiei italiene*, nr. 1, ianuarie-martie 1967) republicat mai apoi într-o carte (*Comunismul*, Sansoni, Florenţa, 1970) (n.î.e.)

cunoaşterea specializată care se pretează la o instrumentalizare în funcţie de sistem, cu condiţionările corespunzătoare ale individului; în timp ce, din păcate, nu este diferit impulsul care îi împinge astăzi pe cei mai mulţi dintre tineri să facă studii superioare: să-şi asigure nişte titluri pentru a se integra în modul cel mai bun şi mai profitabil cu putinţă. Acesta ar fi singurul mod serios de a concepe astăzi „revoluţia culturală", care ar avea atunci consecinţe incalculabile şi în care cuvântul „cultură" şi-ar regăsi semnificaţia sa cea mai autentică. Dar, dincolo de scăzutul nivel vocaţional şi de obtuzitatea majorităţii tineretului actual, unde să găseşti, eventual, profesori în măsură de a se adapta acestor exigenţe?

Nu este nevoie să spunem că acestea sunt nişte referiri mai mult decât sumare privitoare la direcţiile în care ar trebui să se îndrepte o serioasă contestare totală, ca o acţiune serioasă şi sistematică foarte diferită de veleităţile superagitaţilor „protestatari" de azi, care nu ştiu ceea ce vor cu adevărat şi dau prea des impresia unor viespi dezlănţuite într-un recipient de sticlă care se lovesc în van de pereţii acestuia.

(*Il Borghese*, nr. 36, Roma, 5 septembrie 1968)

2. Mitul Marcuse

Cazul Marcuse este interesant ca exemplu al felului în care în vremurile noastre se creează un mit. Şi în Italia s-a vorbit mult despre Marcuse: este aproape obligatoriu, pentru a fi „*à la page*", în anumite cercuri „intelectuale" de pe lângă *café society*, în timp ce în alte părţi mitul începe deja să intre în declin. Astfel în Germania, după ce Marcuse fusese integrat, fără însă ca el să fi dorit aceasta, în formula celor trei M (Marx, Mao, Marcuse) ai „mişcării studenţeşti", pare să fi fost fluierat.

Forţa mitului Marcuse constă în aceea că a cristalizat un confuz impuls de revoltă care, lipsit de principii, a crezut că îşi găseşte în el filozoful fără a avea preocuparea de a vedea clar, de a separa pozitivul de negativ, printr-un studiu serios. În realitate, Marcuse poate să fi dat o contribuţie valoroasă criticii civilizaţiei moderne, însă s-a prezentat, în această privinţă, doar ca epigonul unui grup de gânditori care deja o iniţiaseră de ceva vreme: fără însă ca Marcuse să ofere ceva consistent ca replică, în aşa fel încât să poată fi considerat un simbol.

Se ştie că Marcuse a zugrăvit un tablou crud al „societăţii industriale celei mai avansate" tehnologice şi al „civilizaţiei de consum" denunţând formele acestora de nivelare, de aservire şi de condiţionare opresivă, un sistem de dominare care pentru că este anodin, pentru că nu recurge la teroare şi la impunerea directă, ci se realizează în schimb în sensul bunăstării, al maximei satisfaceri a nevoilor şi al unei aparente libertăţi democratice, nu are un caracter mai puţin totalitar şi distructiv decât acela specific sistemelor comuniste. Rezultatul este un „om unidimensional"[1] – mai bine spus ar fi: bidimensional, pentru că ceea ce îi lipseşte este

[1] Cfr. H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einandi, Torino, 1967 (nouăsprezece ediţii până în 1983). Paralelismul între sistemul sovietic şi cel american, fiecare ducând la acelaşi rezultat, îşi are originea, precum s-a menţionat, într-un studiu din 1929 (N.d.C.)

tocmai a treia dimensiune, dimensiunea profunzimii. Marcuse îşi îndreaptă analiza şi asupra unor domenii speciale şi demonstrează, de exemplu, faptul că „funcţionalismul" astăzi a afectat chiar domeniul gândirii speculative şi ştiinţifice, privând cunoaşterea de orice caracter metafizic, integrând totul într-o raţionalitate instrumentalistă, elastică şi atotcuprinzătoare, în asemenea măsură încât să înfrunte orice forţă centrifugă şi anticonformistă.

Cu toate acestea Marcuse nu a spus nimic cu adevărat nou. Anticipările unei astfel de critici se găsesc deja la De Tocqueville, la J.S. Mill, la Siegfried, chiar la Nietzsche. Chiar noi arătasem ideea convergenţei distructive a sistemului comunist şi a celui democratic american, în finalul cărţii *Revoltă împotriva lumii moderne* apărută în 1934 în Italia, în 1935 în Germania. Se vorbise de asemenea de două forme, omologabile, de „totalitarism" nivelator, una „verticală" definită de o presiune directă exercitată de o putere vizibilă, cealaltă „orizontală", datorată conformismului social.

Se poate spune că Nietzsche prevăzuse încă de la începutul secolului evoluţia arătată de Marcuse, în scurtele, incisivele fraze dedicate „omului lăuntric„: *„aproape este vremea celui mai nedemn dintre oameni, care nu mai ştie să se dispreţuiască pe sine"*, *„ultimul om al rasei prolifice şi tenace"*. *„Noi am inventat fericirea, spun, făcând cu ochiul, ultimii oameni„*; ei au abandonat *„regiunea unde viaţa este dură"*. Dar ce fond diferit există în spatele acestor formulări ale unui adevărat rebel aristocrat cu o înaltă ţinută! Contribuţia specifică lui Marcuse se reduce la analiza atentă a formelor specifice prin care civilizaţia tehnologică a bunăstării a permis o creştere sistematică a acestei rase a „omului ultim". În afară de aceasta, este pozitivă, în argumentările sale (deşi, din motive logice, nu merge bine evidenţiată), demitizarea ideologiei marxiste: civilizaţia tehnologică înlătură protestul proletar marxist; ridicând din ce în ce mai mult nivelul material al vieţii clasei muncitoare, satisfăcându-i din ce în ce mai mult necesităţile şi dorinţa unei bunăstări burgheze, ea o înghite şi o încorporează în „sistem" şi îi distruge vigoarea şi potenţialul revoluţionar.

Toate acestea par a duce către o cale fără ieşire. Pe de o parte Marcuse vorbeşte despre o lume care tinde să devină aceea a administraţiei totale care îi absoarbe pe înşişi administratorii ei, care dobândeşte deci aproape o viaţă proprie. Pe de altă parte, el spune că nu mai este cazul să se vorbească despre „alienare" pentru

că avem un tip uman care s-a adaptat pe plan existențial situației sale, făcând să coincidă ceea ce a devenit cu ceea ce dorește să fie și din acest motiv lipsește orice punct de reper pentru a sesiza o „alienare". Libertatea într-un sens nealterat, diferită de cea admisă încă în „sistem", ar trebui plătită cu un preț absolut exorbitant și absurd. Nimeni nu se gândește să renunțe la avantajele unei civilizații a bunăstării și a consumului pentru o idee abstractă de libertate. Astfel omul ar trebui în mod paradoxal *forțat* să fie „liber".

Atunci, pe care esență umană se poate conta și care sunt ideile care se pot invoca pentru „contestarea globală", pentru „Marele Refuz„? Aici la Marcuse totul devine inconsistent. El nu ar vrea să atace tehnica, dar prevede o altă folosire a acesteia; de exemplu pentru a veni în întâmpinarea popoarelor și a păturilor sociale defavorizate și în mizerie. El nu-și dă seama că aceasta, în fond, date fiind premisele, ar însemna să le faci un mare deserviciu: s-ar elimina „protestul" lor, absorbindu-i în „sistem". De fapt, se vede că „Lumea a Treia" în dorința de a se elibera și de a „progresa" nu face altceva decât să ia drept model și drept ideal prototipul societății industriale avansate îndreptându-se astfel spre aceeași capcană. De aici și iluzia maoiștilor: se opresc la faza „eroică" a unei revoluții care vrea să facă *tabula rasa*, ca și cum o astfel de etapă ar putea să dureze veșnic și ca și cum s-ar putea induce maselor disprețul constant pentru „putreda bunăstare a civilizației imperialiste", în cazul în care aceasta ar fi realizabilă (pe de altă parte, China nu este doar aceea a Gărzilor Roșii, fanatice adversare ale suprastructurilor de partid, dar și aceea care se industrializează până la a poseda bomba atomică; toate aceste aspecte Marcuse le încadrează într-o „civilizație represivă„). În Rusia s-a văzut cum acea fază „eroică" a făcut treptat loc unei tehnocrații în care, din nou, este utilizată ca stimul perspectiva „bunăstării" burgheze.

Rămân foarte puține efectivele pentru revoluție, excluzând marxismul proletar, și dat fiind că marxismul concret tinde astăzi către o oarecare finalitate în „sistem", în țările în care s-a afirmat deja. Marcuse se referă doar la dezmoșteniții existenți și în lumea opulentă, și la *underground*-ul elementelor sau grupurilor anarhice și individualiste, de intelectuali și alții asemenea, care în fapt pot face foarte puțin sau nimic împotriva organizării defensive a „sistemului": care are și mijloace pentru a nimici orice sporadic eventual terorism.

Cu siguranţă are dreptate Marcuse când spune că ar trebui să „redefinim şi să redimensionăm necesităţile noastre", excluzându-le pe acelea parazitare care favorizează voluntara aservire crescândă a omului, şi că ar trebui limitată supraproducţia. Dar prin acţiunea cui şi în numele a ce? Cum am spus deja, a stăpâni sistemul ar fi posibil doar pornind de la o putere superioară, de la o putere politică supraordonată, aspect care îl îngrozeşte pe Marcuse, inamic declarat al oricărei forme de autoritarism.

Marcuse ţine să amintească că pentru el „eliberarea de societatea opulentă nu este o întoarcere la o sănătoasă, viguroasă sărăcie, la curăţenia morală şi la simplitate". Ceea ce propune în schimb este foarte asemănător cu o fantasmagorie inconsistentă (cu complexul obsesiv al pacificării cu orice preţ), deoarece el nu recunoaşte nici una dintre valorile superioare ca puncte de reper motivaţionale. Pentru a vă convinge de acest lucru este suficient să citiţi o carte a sa mai puţin cunoscută, *Eros şi civilizaţie*[2]. De aici rezultă în mod irevocabil că singurul om pe care el îl concepe este acela al lui Freud, un om condiţionat structural de „principiul plăcerii" (*Eros, libido*) şi de acela al distrugerii (*Thanatos*); că orice etică diferită de aceea a satisfacerii acestor impulsuri ar avea un caracter „represiv", ar deriva din interiorizarea, în aşa-numitul „super-eu" (tiranul interior), a inhibiţiilor interioare şi a celor legate de complexe ancestrale. Marcuse schiţează o sociologie care are ca punct de plecare tocmai omul freudian pentru orice structură politico-socială, în termeni care uneori sunt cu adevărat deliranţi.

În numele a ce s-ar cere aşadar „Marele Refuz", dat fiind că orice principiu eroic şi ascetic este stigmatizat şi lovit prin aberante interpretări freudiene? Idealul „personalităţii" pentru Marcuse, care se opune psihanaliştilor „revizionişti" (Jung, Fromm, Adler etc.), nu este oare acela al *„unui individ înfrânt care a interiorizat şi utilizat cu succes represiunea şi agresiunea"* (sic)? Un exemplu pentru toţi, Hendrich vorbise de o armată care continuă să lupte *„fără să se gândească la victorie sau la un viitor plăcut, dintr-o singură raţiune, pentru că misiunea soldatului este să lupte şi aceasta este singura motivaţie care are o semnificaţie... şi este o altă dovadă a voinţei umane"*. Ei bine, pentru Marcuse ar fi vorba

---

[2] H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einandi, Torino, 1967 (unsprezece ediţii până în 1982). (N.d.C.)

LIPSA pag. 290

LIPSA pag. 291

3. Exaltarea maoistă

Un fenomen curios ce merită a fi analizat este hipnoza pe care a exercitat-o „maoismul" în unele cercuri europene, întrucât nu este vorba doar de grupuri care şi-au declarat profesiunea de credinţă marxistă. În Italia se pot chiar menţiona anumite cercuri care revendică o experienţă „legionară" şi o orientare fascistă, chiar dacă se opun Mişcării Sociale, întrucât o consideră „nerevoluţionară", îmburghezită, birocratică, atrasă de atlantism. Şi aceştia vorbesc de Mao ca despre un exemplu.

Acest fenomen ne-a determinat să ne asumăm povara de a citi faimoasa broşură a lui Mao, pentru a încerca să vedem clar, pentru a descoperi ce poate oare justifica asemenea idei. Rezultatul a fost negativ. De altfel nu este vorba nici măcar de un fel de breviar scris special cu un anumit caracter sistematic, ci de un ansamblu eteroclit de pasaje de discursuri şi de scrieri diverse cuprinse într-un lung arc de timp. Nu este cazul să vorbim despre o adevărată, specifică *doctrină* maoistă. Ce se poate crede atunci când încă de la prima pagină a cărţuliei se pot citi fraze categorice cum ar fi: *„Fundamentul teoretic pe care se bazează întreaga noastră gândire este marxism-leninismul„*? ar fi suficientă această afirmaţie pentru a lăsa deoparte noua evanghelie unde de altfel obişnuitele *slogane* învechite ale subversiunii mondiale – „lupta împotriva imperialismului şi a servitorilor săi", „eliberarea popoarelor de exploatatori" etc. – se întâlnesc la fiecare pas.

Aşa stând lucrurile, dacă între sovieticii ruşi şi comuniştii chinezi există neînţelegeri, divergenţe şi tensiuni, trebuie să ne gândim că este vorba doar de certuri de familie, de probleme interne ale comunismului (dincolo de cauzele realiste foarte prozaice: vastele teritorii subpopulate ale Rusiei asiatice la care poftеşte China suprapopulată), care pe noi nu ar trebui să ne intereseze deloc, decât în privinţa speranţei că până la urmă cei doi tovarăşi vor face pereche.

Un *mit* al maoismului poate exercita aşadar o hipnoză, deoarece din acest mit se desprind formulări ideologice precise, cu

interpretări mai mult decât îndrăzneţe şi mai ales cu importanţa dată aşa-zisei „revoluţii culturale". Să analizăm principalele componente ale acestui mit.

Din anumite medii „filo-chineze" amintite mai devreme, rezultă că „naţionalismul" este considerat baza doctrinei maoiste. Însă dincolo de faptul că naţionalismul se afirmase deja odată cu „erezia" lui Tito şi pare să-şi croiască drum şi printre aiţi sateliţi ai URSS, se neglijează faptul esenţial, acela că în maoism este vorba, fără echivoc, de un naţionalism *comunist*; baza este concepţia colectivistă de masă, de hoardă aproape, care nu diferă în fond de cea iacobină. Atunci când Mao vrea să combată procesul de „pietrificare" a rigidelor structuri de partid birocratice printr-o legătură directă cu „poporul", atunci când el vorbeşte de „o armată care se confundă cu poporul", reluând cunoscuta formulă a „mobilizării totale", el manifestă mai mult sau mai puţin acelaşi spirit, sau *pathos*, de masă, al Revoluţiei Franceze şi al acelei *levée des enfants de la Patrie*, în timp ce binomul masă-conducător („cultul personalităţii", combătut în Rusia poststalinistă, a înviat, puternic, în persoana lui Mao, idolul maselor fanatizate de chinezi) redă unul dintre aspectele cele mai problematice ale totalitarismelor dictatoriale. Comunism plus naţionalism: este exact opusul concepţiei superioare, articulate şi aristocratice despre naţiune.

Dar dacă o astfel de formulă poate atrage grupuri „filo-chineze" care ar vrea să nu fie marxiste, nu este de înţeles de ce acestea nu se revendică mai curând de la doctrina naţional-socialismului din trecut, unde acel binom era deja prezent în formula *„Führer – Volkgemeinschaft"* (= conducător + comunitate naţională). Spunem „de la doctrina", deoarece în practica celui de-al Treilea *Reich* şi-au făcut simţită forţa lor rectificatoare diverse elemente ce derivau din prusianism şi din tradiţia celui de-al Doilea *Reich*. Tot aici s-ar fi regăsit suficient „voluntarism", alt element care ar defini maoismul. Nu ar fi fost nevoie să-l aştepte pe Mao pentru „concepţia activă despre război", ca *„mijloc pentru a afirma şi a face să triumfe propriul adevăr"*: de parcă înainte de afirmarea celor care refuză să presteze serviciul militar, a unui pacifism ipocrit şi a amurgului spiritului războinic şi a onoarei militare, s-ar fi gândit altfel, în cazul tuturor marilor naţiuni occidentale. Numai că trebuie să privim lucrurile mai îndeaproape şi să ascultăm ce spune marele Mao, textual: *„Noi luptăm împotriva*

războaielor nedrepte care ridică obstacole în calea progresului, dar noi nu suntem împotriva războaielor drepte, adică împotriva războaielor progresiste". Nu trebuie să spunem ce înseamnă „progresul", în acest context: facilitarea afirmării, în orice țară, a marxismului și a comunismului. De altfel, nu vedem ce ne împiedică să păstrăm ca pe ceva prețios „concepția activă despre război", pentru „războiul *nostru* drept", care este acela, până la capăt, împotriva subversiunii mondiale lăsându-i pe ceilalți să-și verse focul denunțând „imperialismul", exaltând „eroicul Viet-cong", generoasa ideologie inspirată din revoluția condusă de Fidel Castro și așa mai departe, toate tâmpeniile bune doar pentru creierele care au suferit o „spălare" care i-a lipsit de orice capacitate de discernământ.

Iată alte elemente ale mitului maoist. Maoismul ar considera omul ca fiind creatorul istoriei, ar lua poziție împotriva tehnocrației spre care tind atât URSS cât și America. Revoluția culturală ar fi în mod pozitiv nihilistă, ar ținti către o înnoire care pleacă de la zero. Toate acestea nu sunt decât vorbe. Înainte de toate, Mao nu se adresează omului însuși, ci „poporului": „*poporul, doar poporul este forța motrice, creatorul istoriei universale*". Disprețul pentru persoană, pentru individ nu e mai puțin violent în maoism decât în prima ideologie bolșevică. Se știe că în China roșie sfera privată, educația familială, orice formă de viață în sine, sentimentele și chiar sexul (dacă nu se reduce la minima sa exprimare și la formele sale primitive) sunt ostracizate. Sloganul este integrarea (adică dezintegrarea) individului în „colectivul" fanatizat. Faimoasa revoluție culturală este de-a dreptul o revoluție anticulturală. Cultura în sensul occidental și tradițional (dar și tradițional chinez: trebuie amintit idealul confucian al *jen*-ului, care s-ar putea foarte bine traduce prin *humanitas*, și al *kium-tseun*-ului sau „om integral", opus *siao-jen*-ului sau „omului vulgar"), adică în sensul unei formări proprii, care să nu aibă funcție colectivă, este combătută.

Mao a declarat că a luat ca punct de sprijin lipsurile, sărăcia marilor mase, care este, după spusele lui, un factor pozitiv „*deoarece sărăcia generează dorința de schimbare, de acțiune, dorința de revoluție*"; este „ca o foaie albă de hârtie" pe care este posibil să scrii totul. Și acesta este un fapt banal și nimeni nu va dori să confunde această situație cu un „punct zero" în sens spiritual, pozitiv. O persoană ingenuă ar putea fi impresionată de

ceea ce este specific fazei iniţiale, activiste, euforice pe care maoismul ca mişcare revoluţionară a putut să o prezinte, dar nu în măsură mai mare decât orice mişcare revoluţionară. Dar o asemenea fază nu constituie o soluţie pozitivă, nu poate dura la infinit. Interesant nu este punctul de plecare, ci scopul, direcţia, *terminus ad quem*. Şi sunt nenumărate şi foarte precise declaraţiile lui Mao care arată un asemenea scop în „construirea socialismului". Astfel, departe de a putea întrezări o revoluţie regeneratoare, având în vedere doar „omul", şi plecând de la punctul zero anticultural, ne aflăm în faţa unei mişcări asupra căreia încă de la început grevează o ipotecă grea, tocmai aceea a marxismului. Nici o scamatorie nu poate schimba această stare de fapt, şi apoi îi revine lui Mao să ne spună cum împacă el ideea că omul (am văzut deja: „omul-popor") este subiectul activ al istoriei, determinând chiar economia, cu dogma fundamentală a marxismului, materialismul istoric, care este exact la polul opus.

Cine se simte atras de o revoluţie care să plece într-adevăr de la zero, de un nihilism faţă de toate valorile societăţii şi culturii burgheze, se dovedeşte a fi un nepregătit dacă nu cunoaşte şi alţi autori din care să se inspire, în afară de marele Mao. Când, de fapt, puncte de reper mai valoroase i-ar putea oferi, de exemplu, ideile despre „realismul eroic", formulate dincolo de orice instrumentalizare şi deviere marxistă, de către Ernst Jünger încă din perioada care a urmat primului război mondial[1].

Cât despre celălalt element al mitului „filo-chinezilor", despre poziţia antitehnocratică pe care, pornind mai mult sau mai puţin de la cunoscutele analize ale lui Marcuse asupra formelor societăţilor industriale mai avansate, ar dori să o pună în valoare, este vorba despre o iluzie. Oare Mao nu urmăreşte să-şi industrializeze ţara până la a-şi asigura bomba atomică şi să acumuleze toate mijloacele necesare pentru „războiul său just" în lume, îndreptându-se deci pe aceeaşi cale ca şi Rusia comunistă care a fost în mod fatal constrânsă să creeze structuri tehnologice şi tehnocratice analoge celor ale societăţilor industriale burgheze avansate? Dincolo de fanatism, care nu va putea fi menţinut ca o

---

[1] Cfr. Ernst Jünger, *Muncitorul*, Guanda, 1988, dar şi în *Furtunile de oţel*, Guanda, Parma, 1990. A se vedea: *Muncitorul în gândirea lui Ernst Jünger*, Ed. Mediterranee, Roma, 1998 (N.d.C.)

stare permanentă, chiar am dori să ştim dacă Mao, în cazul în care ar putea să asigure masei discipolilor săi şi a poporului său, masă revoluţionară deoarece, precum el a spus, este mizerabilă, condiţiile de viaţă specifice unei „civilizaţii a bunăstării", ar vedea întorcându-se împotriva sa toată China, mânioasă din cauza „fericirii putrede a societăţilor imperialiste". Şi dacă, în mod ipotetic, un fel de ascetism ar putea fi suscitat în întreaga naţiune de către valori la nivelul celor specifice marxismului, singura concluzie care se poate trage este că ne-am afla în faţa unei trepte de neimaginat, extrem de periculoase, a regresului şi a degradării unei anumite părţi a omenirii. Incapacitatea totală de a concepe adevăratele valori opuse celei ale „civilizaţiei bunăstării" şi ale „societăţii de consum" este, de altfel, caracteristica tuturor aşa-ziselor mişcări de „protest" din zilele noastre[2].

Ar fi comod să continuăm cu observaţii de acest fel. Dar deja consideraţiile expuse până aici arată că exaltarea filo-chineză se bazează pe mituri care pentru cine ştie să gândească până la capăt şi pentru cine se raportează chiar la broşura-evanghelie a lui Mao apar lipsite de o bază. Cei care, deşi considerând că nu sunt marxişti şi comunişti, sunt exaltaţi de maoism, demonstrează de fapt cu totul altceva decât o maturitate intelectuală; natura „contestaţiei lor totale" şi a ostentativelor lor vocaţii revoluţionare este mai mult decât suspectă, dacă acestea nu ştiu să găsească decât asemenea puncte de reper.

(*Il Borghese*, nr. 29, Roma, 18 iulie 1968)

---

[2] Pentru a înţelege ce a fost cu adevărat maoismul şi până la ce grad de degradare a ajuns „revoluţia culturală" care plăcea atât de mult nu doar stângii, ci şi unor grupări de dreapta, cfr. Alberto Pasolini Zanelli, *Genocidul uitat*, Ed. Ideazione, Roma, 1996; şi, pe un plan al experienţei personale, zguduitoarea mărturie a lui Lulu Wang, *Teatrul nuferilor*, Il Saggiatore, Milano, 1998 (N.d.C.)

4. Tabuurile vremurilor noastre

1.

Deşi este la modă demitizarea atunci când este vorba despre valori autentice şi tradiţionale, astăzi are o mare însemnătate procesul de creare a unor noi tabuuri. Entităţi profane sunt transformate în tabuuri, în realităţi sacrosancte de care trebuie să se vorbească doar cu cel mai profund respect, cu veneraţie. Vai de cel care îndrăzneşte să spună ceva împotriva lor: un cor de proteste indignate îl va acoperi de dezonoare, bineînţeles în numele supertabuului, al Sfintei Democraţii. Asupra a două din aceste tabuuri vrem să atragem atenţia aici. Primul se referă la rasa neagră.

Însăşi rasa albă îndobitocită a făcut un tabu din rasa neagră. Prin afirmarea principiului autodeterminării popoarelor şi prin folosirea trupelor de culoare în nesăbuite lupte fratricide, ea crease deja o armă care s-a întors împotriva ei, luată în ansamblul său, armă care nu ar fi fost prea periculoasă dacă ulterior albii nu ar fi fost cuprinşi brusc de psihoza anticolonialistă, negând tot ceea ce realmente adusese pozitiv colonizarea, compensând aspectele negative, ducând popoarele africane la un nivel la care nu ar fi ajuns absolut niciodată doar prin forţele şi capacităţile lor.

În al doilea rând, albii, intelectuali şi artişti francezi de stânga împreună cu clanul lui J.-P. Sartre, au inventat şi au exaltat *la négritude*; creând un mit la care un negru nu s-ar fi gândit niciodată; concept absurd care ar vrea să le aplice negrilor ceva asemănător cu ceea ce pentru Italia este italienitatea, pentru Germania, caracterul propriu poporului german şi aşa mai departe, în timp ce negrii nu au format niciodată un popor unic cu o civilizaţie proprie comună deoarece nu există o „naţiune neagră", ci există o multitudine de trunchiuri, triburi, etnii, cu tradiţii, obiceiuri şi credinţe atât de diferite.

Bineînţeles acei negri care şi-au format o cultură doar pentru că au frecventat institutele de învăţământ ale albilor s-au grăbit să-şi însuşească acel mit şi să meargă mai departe, până la a afirma nu doar că acestei *négritude* îi corespund o civilizaţie şi o cultură

unitară dar şi că albii ar trebui să înveţe din ea. Astfel negrul Carmichael, conducător al unei organizaţii paramilitare a „Puterii Negre" (*Panterele Negre*) a afirmat textual: „Albii sunt cei care să încerce să se ridice până la nivelul umanismului negru", scriitorul negru James Baldwin şi alţii împărtăşind mai mult sau mai puţin această opinie. Pe de altă parte, trebuie să ne surprindă oare foarte tare dacă, din nou, un alb, mai mult, un neamţ (o, rasişti nemţi ai vremurilor trecute, nu vă întoarceţi în morminte!), J. Jahn, într-o carte intitulată *Muntu* (pe care editorul de stânga Einaudi s-a grăbit să o tipărească şi în italiană în două ediţii)[1], nu numai că a făcut apologia ideii de *négritude*, nu numai că le-a atribuit negrilor africani o filozofie şi o metafizică unitare, dar a afirmat că tocmai o referire la concepţia negrilor despre lume şi despre viaţă ar putea să ajute la depăşirea materialismului şi a mecanicismului civilizaţiei moderne create de albi?

Această nemaiauzită exaltare a albilor şi obiceiul de a crea tabuuri care duce până la a evita folosirea denumirii de „negru", din cauza implicaţiilor „jignitoare" (aşa de exemplu nu se întâlneşte nici măcar o dată în cartea lui Jahn citată acum, despre negri) îşi are contraponderea în tendinţa către promiscuitate, fie culturală, fie socială. Referitor la prima, în alt loc[2] am avut ocazia să arătăm procesul de transformare culturală sub influenţa negrilor care poate fi remarcat în Statele Unite, foarte vizibil în domeniul muzicii de dans, al artelor, al dansului, al anumitor comportamente tipice etc.: contaminarea manifestându-se deja în parte printre popoarele europene. De altfel, unii exponenţi ai *beat generation* protestatară americană (în perioada în care aceasta era în vogă) nu ajunseseră oare să facă din negru un model şi un tovarăş, dacă Norman Mailer într-o cunoscută scriere a vorbit de tipul *beat* ca de un *white Negro* (sau de un „negru alb") în timp ce fetele albe se culcau cu negrii, aceasta fiind una dintre manifestările de protest?

Cât despre promiscuitatea socială în America, este cunoscută răspândirea exaltării „integraţioniste" şi antisegregaţioniste (împotriva căreia doar Wallace a avut curajul să ia poziţie în mod deschis), care printre altele demonstrează una dintre absurdităţile

---

[1] Cfr. J. Jahn, *Muntu. Civilizaţia africană modernă*, Einandi, Torino, 1961 (N.d.C.)

[2] Cfr. J. Evola, *Arcul şi Buzduganul*, cit., cap. 4

la care duc democraţia şi egalitarismul fanatic. Într-adevăr, dorinţa de a impune „integrarea" este o insultă a acelui principiu de libertate, care în alte privinţe este ridicat în slăvi. Nimeni nu va nega vreodată dreptul unei familii de a nu primi şi de a-i ţine deoparte pe acei străini care le sunt antipatici (indiferent de motivele acestei antipatii), dar se doreşte impunerea prin lege a promiscuităţii cu negrii în viaţa publică, în numele (ce ironie!) libertăţii, al unei libertăţi concepute într-un singur sens.

Se vorbeşte ca despre o oroare de regimul de *apartheid* în vigoare în Africa de Sud, interpretându-l în mod tendenţios ca pe o „inadmisibilă segregare", în timp ce în realitate este vorba doar despre „separare": semnificaţia literală a termenului este tocmai „a sta deoparte", a sta fiecare pe cont propriu, împreună cu ai săi, nu într-un regim de opresiune ci de „evoluţii separate", cu unica rezervă că pe baza violenţei democratice a numărului pur o majoritate neagră să nu-i depăşească pe albi şi să nu acceadă la conducerea Statelor pe care doar albii le-au creat şi care doar albilor le datorează prosperitatea şi civilizaţia.

Pe de altă parte nu se ţine cont de faptul că minorităţilor etnice le-a fost mereu specifică şi firească formarea comunităţilor mai mult sau mai puţin închise, a „insulelor" în metropole, şi că acest lucru a fost valabil şi pentru negrii din America înainte ca ei să fie transformaţi în nişte fanatici din punct de vedere social, de către agitatori susţinuţi de comunişti. Este cunoscut faptul că şi negrii s-au apucat să facă din „rasism" o tendinţă împotriva căreia nimeni nu ridică glasul în timp ce orice rasism în rândurile albilor este înfierat ca „nazism" sau chiar mai rău; şi acest aspect trebuie privit în strânsă legătură cu „problema rasială" care dobândeşte un caracter din ce în ce mai acut şi mai ameninţător. Dar ar exista o soluţie foarte bună: a muta albii dintr-unul din Statele mai mici din Uniune pentru a duce acolo toţi negrii din Statele Unite ca să se bucure pe deplin de *négritude*, să se administreze singuri şi să facă tot ceea ce doresc. Cât despre cealaltă soluţie, aceea de a-i invita pe negrii rasişti şi pe cei ai „Puterii Negre" să se ducă printre ai lor, în ţările de origine, în noile state africane, nici nu poate fi luată în calcul: nimeni nu ar accepta, dat fiind că adesea negrii au despre cei de aceeaşi rasă cu ei, despre africani, o părere încă şi mai proastă decât cea pe care o au albii; pentru ei este comod însă să stea printre albi şi să aibă avantaje de pe urma structurilor şi a instituţiilor unei societăţi care nu a fost creată de ei, ci de albi.

Ce se poate întâmpla când negrul are puterea s-a văzut de altfel chiar în America, odată cu experienţa aşa-numiţilor *carpet-buggers*, când demagogia nordistă din 1868 a permis ca negrii să vină în mod democratic la putere în administrarea Statelor din sud înfrânte: a fost un regim de risipă, de corupţie, de o neglijenţă şi de o incompetenţă de neconceput, astfel încât foarte repede a trebuit să se dea înapoi pentru a evita ruinarea completă. Şi dacă acest exemplu apare învechit, să se observe ce se întâmplă în statele africane devenite „libere" în urma psihozei anticolonialiste: pe lângă ridicole maimuţăreli ale instituţiilor democratice europene, au loc diverse conspiraţii şi repetate lovituri de stat, rebeliuni, lupte tribale, masacre, dezordine administrativă, despotisme primitive mascate cu greu. Saint-Paulien (*La contrerévolution africaine*, Paris, 1967) a redactat o listă impresionantă, în fiecare săptămână, începând din 1960, a tuturor acestor evenimente. Statele africane nu ajung la o totală ruinare economică doar pentru că exploatează antagonismul dintre SUA şi URSS în ceea ce priveşte acapararea zonelor de influenţă, de exporturi, de investiţii şi de rezerve de materii prime.

Dar, dincolo de toate acestea, în ceea ce ne priveşte, este chiar momentul să spunem: „Destul cu rasa neagră" şi să ne opunem transformării acesteia într-un tabu şi cedărilor care decurg de aici. Cel puţin aceasta ar trebui să fie atitudinea oamenilor cu adevărat de dreapta. Într-adevăr, şi la noi câştigă treptat teren o acţiune corozivă care tinde să distrugă puţinul care a mai rămas din simţul distanţelor şi al instinctelor naturale sănătoase, şi, pe lângă receptarea negrilor care sunt întâlniţi printre studenţi şi care se disting adesea printr-o aroganţă provocatoare, şi ca indivizi care au suspecte activităţi în comun cu „protestatari" şi pletoşi, trebuie sesizată implicarea televiziunii, care ştie doar să vorbească frumos despre negri şi nu pierde nici o ocazie pentru a le lua partea, cu deformări de toate felurile, care difuzează filme americane unde se văd negri în haine de judecători, avocaţi, actori, poliţişti şi aşa mai departe, care angajează cântăreţi negri şi amestecă balerine albe cu negrese, pentru a obişnui publicul cu o comunitate coruptă nu lipsită de pericole, dat fiind nivelul moral specific din păcate unei părţi atât de mari a populaţiei noastre. Este un factor de dezagregare ce se adaugă multor altora.

(*Il Borghese*, nr. 5, Roma, 20 ianuarie 1969)

2.

Un alt tabu al vremurilor noastre este aşa-zisa „clasă muncitoare". Vai de cel care se atinge de ea, vai de cel care vorbeşte despre ea altfel decât cu cel mai profund respect. A o adula, a o răsfăţa, a-i face orice promisiune, este obligatoriu în activitatea oricărui partid democratic. „Clasei muncitoare îi este permis orice deoarece cauza sa este sacrosanctă." Marxismul şi tovarăşii săi de drum nu au proclamat oare că ea este adevăratul subiect al istoriei şi că progresul civilizaţiei se confundă cu înaintarea şi ascensiunea clasei muncitoare?

Intangibilitatea clasei muncitoare nu este numai morală, este deja fizică. Demonstraţia cea mai evidentă este oferită de un episod recent, al aşa-numitelor întâmplări de la Avola, în care, într-un conflict dintre un detaşament al poliţiei şi grupuri de demonstranţi furioşi, un „muncitor" şi-a pierdut viaţa şi alţi câţiva au fost răniţi. Ei bine, încă înainte de desfăşurarea unei anchete, înainte de a se confirma autenticitatea faptelor şi a responsabilităţilor efective, a fost destituit un chestor şi televiziunea RAI a prezentat imediat ansamblul evenimentelor, textual, ca pe o reprobabilă „reprimare poliţistă a luptei sindicale sinonimă cu progresul civil", o întreagă serie de ziare ţinându-i isonul. Ce importanţă au victimele din rândul forţelor de ordine care, pe punctul de a fi linşate de paşnicii promotori ai „luptei sindicale", care desigur le veniseră în întâmpinare cu flori şi cântări, fuseseră constrânse să facă uz de elementarul drept de legitimă apărare? Doar „muncitorul" este sacrosanct şi intangibil. Dacă nu este considerat aşa, lozinca va fi : *écrasez l'infâme*.

Dar aici mai ales asupra aspectului general al acestui tabu vrem să facem câteva aprecieri. Mai întâi trebuie să denunţăm generalizarea conceptului de „muncitor". Este evident că rolul recunoscut al „muncitorului" este în strânsă legătură cu mitul modern al „muncii". Munca a încetat să mai fie ceea ce în orice civilizaţie normală a fost mereu şi ar trebui să fie mereu: o activitate de ordin inferior, condiţionată de jos, anodină, legată esenţialmente de partea materială, „fizică" a existenţei, de o nevoie şi de o necesitate.

Deci exponenţii muncii au fost din ce în ce mai mult în măsură să se impună, să dicteze legea, mai mult printr-un fel de justiţie istorică, printr-o lovitură prin ricoşeu, decât printr-o hipertrofie a acelei părţi materiale a organismului social la care se

referă munca: din ce în ce mai mult, în măsura în care ei s-au organizat în sindicate. De aici cedarea, temătorul omagiu general adus „clasei muncitoare", adularea ei, tabuul „clasei muncitoare".

De altfel chiar mitul muncii ar trebui să fie, în primul rând, respins, distingând net o activitate de alta, opunând activităţilor opace, legate de interese materiale, acele activităţi libere şi dezinteresate. Termenul „muncă" trebuie aplicat doar acestora din urmă, independent de extensiunea pe care o pot dobândi şi de realitatea că astăzi orice activitate, aproape fără excepţie, este înrolată, direct sau indirect, de o „civilizaţie de consum".

Dar dacă se stabileşte ceea ce la propriu, în mod legitim, trebuie să se înţeleagă prin „clasă muncitoare", desacralizarea ei se impune. Este o glumă faptul că Georges Sorel vorbeşte de „ascetismul eroic" al clasei muncitoare. Astăzi muncitorul ne apare doar ca un „vânzător al mărfii muncă", vânzare din care încearcă să profite la maxim, fără scrupule, ţintind doar către un nivel de viaţă burghez. Au trecut timpurile proletariatului în mizerie din prima epocă industrială, care justifica fără îndoială un protest în numele umanităţii. Şi dacă pe alocuri există încă zone de sărăcie, linia de dezvoltare este foarte clară. Oricât ar fi de puţin specializat sau când lucrează pe cont propriu, un „muncitor" are astăzi o situaţie mai bună decât mulţi intelectuali, decât un profesor, decât un funcţionar de stat cu un grad mai mic, decât mulţi dintre cei care aparţin clasei de mijloc. (Se ştie cât de mult ne temem când suntem constrânşi să chemăm acasă un muncitor pentru vreo reparaţie). Muncitorul modern se gândeşte doar la sine şi organizaţiile sale sunt preocupate doar de „interesele de categorie".

Înveninat de politica de clasă marxistă sau de ideologii sociale mai mult sau mai puţin echivalente, muncitorul modern nu mai cunoaşte solidaritatea în unitatea de producţie şi ambiţia de a face parte din ea, nici raporturile de devotament şi de liber angajament, disprețuieşte aşa-numitul „paternalism" ca pe o ofensă, nu vede dincolo de limitatul său orizont. Pe el nu-l interesează deloc faptul că „revendicările" sale dezordonate agravează dezechilibrul şi dezordinea economiei naţionale, dezvoltă în mod nedefinit spirala nocivă a măririi salariilor şi a creşterii preţurilor. Deja tarifele salariale sindicale rigide şi uniforme sunt aplicate în mod coercitiv şi anorganic, fără nici o apreciere a diferenţei dintre întreprinderi şi a randamentului lor diferit, neluându-se în

consideraţie aşadar dacă în acest fel unele dintre ele în anumite împrejurări se află în situaţii critice şi sunt constrânse să recurgă la expediente şi revanşe care perturbă piaţa.

Prelungirea grevelor capătă din ce în ce mai mult aspectul unui autentic şantaj social, în care se profită în mod evident de acel sistem capitalist sau „burghez" pe care îl critică în mod violent ideologia marxistă: pentru că în cazul în care acest sistem ar fi abolit, în cazul în care ar fi înlăturate pretextele oferite de mitul „exploatării" muncitorului şi munca ar fi planificată riguros şi încadrată chiar într-un „Stat al muncii" marxist şi totalitar, în care nu ar mai exista greve, sindicate şi „revendicări", cu fiecare persoană la locul ei, care să meargă pe drumul drept, petrecerea s-ar termina.

Toate acestea ar trebui văzute clar. „Justiţiei sociale" în sens unic, doar în folosul şi consumul „clasei muncitoare", ar trebui să i se opună o concepţie mai vastă, completă, despre justiţie, întemeiată pe o ierarhie efectivă, calitativă, a valorilor şi a activităţilor. Este greu de stabilit ce se mai poate face în acest sens, dată fiind situaţia, dat fiind că s-a lăsat cale liberă evoluţiilor reprobabile.

Dar un minim care se poate cere oamenilor unei drepte adevărate este de a nu ceda pe planul ideilor, de a combate transformarea în tabu a „clasei muncitoare", de a desacraliza această nouă divinitate plebee, de a dezvălui realitatea ei cenuşie.

Pentru restul, se poate spune chiar un *mea culpa*. Un proverb din Orientul Îndepărtat spune: „Ochiurile năvodului Cerului sunt largi, dar nimeni nu poate trece prin ele". Cuceririle unei civilizaţii materialiste, ale unei civilizaţii în care, pentru a-l cita pe Guénon, omul s-a desprins de cer cu scuza de a domina pământul şi, în general, a dat întâietate bunurilor materiale, mai devreme sau mai târziu trebuiau plătite. Aşa cum am spus, unul dintre tributurile cele mai grele este chiar creşterea, progresul şi puterea „clasei muncitoare" în lumea modernă. Suntem în punctul în care astăzi ea poate să blocheze când doreşte întreg organismul unui stat: mai ales când, cum este cazul Italiei, acesta este în mâinile unor oameni fricoşi, iresponsabili, lipsiţi de coloană vertebrală, absolut incapabili să creeze acele structuri organice în care şi activităţile cele mai materiale se pot personaliza şi pot participa, într-un anumit mod şi într-o anumită măsură, la o semnificaţie superioară.

(*Il Borghese*, nr. 10, Roma, 6 martie 1969)

ORIENTĀRI

Nota îngrijitorului ediției

Orientamenti, lucrarea despre a cărei geneză s-a vorbit în paginile precedente a avut un destin singular, la care poate nici măcar autorul însuşi, nu s-a aşteptat. Concizia, esenţialitatea, pregnanţa şi eleganţa ei de stil au făcut ca evident broşura să se epuizeze în scurt timp. O anumită dreaptă a tineretului radical a considerat-o propriul „breviar" propriul *vademecum*, existenţial şi ideologic, înainte încă de ulterioarele *Gli uomini e le rovine* şi *Cavalcare la tigre*, care au apărut după trei şi respectiv unsprezece ani. A fost în asemenea măsură cerută şi căutată, încât au apărut ediţii neautorizate, nici de revistă/editură originară (care de altfel dispăruse, dar nu şi reprezentanţii săi), nici mai ales de autorul lor, care era încă în plină vigoare, prezent cu scrierile sale în diferite reviste, deci depistabil, pentru a i se putea obţine permisiunea. Prima a fost la opt ani după apariţia sa (Centro Ordine Nuovo, Milano, 1958): Evola a aflat imediat şi nu a fost prea mulţumit. Astfel că, supărat fiind şi din cauza altor fapte neplăcute care l-au implicat în mod indirect, într-un articol din anul următor apărut în revista lunară a lui Pino Romualdi (*Razzismo e altri „errori" compreso il ghibellinismo*), în *L'Italiano*, iunie-iulie 1959) a scris cu multă claritate: „Nu este desigur vina mea dacă nişte tineri au făcut uz arbitrar, confuz şi neserios de unele idei ale cărţilor mele schimbând planuri foarte diferite. Pe această bază un jurnal milanez a ajuns să conceapă o oarecare legătură între acele idei şi un atentat lipsit de sens la Arhiepiscopie, în acelaşi mod în care poliţia romană în procesul FAR (1951) văzuse în mine „personajul malefic şi tenebros" (sic) care se afla îndărătul complotului „fascist" de ea imaginat. De asemenea, recent, nişte tineri au retipărit o broşură a mea, *Orientamenti*, fără să fie în nici un fel autorizaţi, punând un «ghibelin» (crenel crestat în formă de M – n.t.) şi data naşterii Romei în locul aceleia a erei noastre (trăsătură copilărească). Lucruri de acest fel, care nu stau în puterea mea de a fi împiedicate, sunt unicele care pot, eventual explica, dar prin nimic justifica, neplăcerile arătate".

Cu toate acestea, retipăririle „pirat" au continuat şi pe când Evola era încă în viaţă, *Orientamenti* a apărut cel puţin de alte două ori la Argo (Padova, 1964) şi FAS (Verona, 1969). În faţa acestei situaţii, care cuprindea şi republicarea abuzivă a unor cărţi precum *Imperialismo pagano* (Ordine Nuovo, Messina, 1968), Evola s-a decis să pregătească o a doua ediţie „oficială" şi corectată a celor „unsprezece puncte", întâmplare care este povestită sintetic puţin mai departe de Alessio Borraccino care i-a fost martor, căreia i-a adăugat câteva precizări (datate „aprilie 1971", apoi corectate la tipar în „iunie 1971"). Nemulţumit, a publicat în ultimul fascicol publicat în „noua serie" din Ordine Nuovo (decembrie 1971), o revistă foarte răspândită în ceea ce am putea defini „dreapta evoliană", o adevărată somaţie care spunea: „Se pare că în unele medii scrierile mele, şi chiar şi cărţile mele, sunt considerate a fi proprietatea nimănui, întrucât fără scrupule, fără măcar să avertizeze sau să ceară vreo autorizaţie, răspândesc diferite retipăriri: lucru care din punct de vedere legal este susceptibil de urmăriri judiciare. Pot să recunosc bunele intenţii care, în general, stau la baza unor asemenea iniţiative; dar nu pot să nu le condamn energic, avertizând că în cazul repetării lor sub orice formă ar fi, voi lua măsuri de prevedere adecvate. Ar trebui să se ia în considerare că eu am la dispoziţie mai multe case editoriale pentru tipărirea sau retipărirea regulată a scrierilor mele, drept care respectivele iniţiative aproape clandestine sunt superficiale şi dăunătoare. Pe de altă parte, trebuie să mi se lase mie dreptul să stabilesc pe care din scrierile mele este oportun să le retipăresc sau nu, sau să le retipăresc doar cu o adecvată reelaborare, în loc să mi se ia un asemenea drept şi să se dispună de el după bunul plac, ceea ce, printre altele, contrastează cu respectul şi corectitudinea pe care mediile arătate sau persoanele indicate ar trebui să le aibă pentru acela căruia, pe de altă parte, îi acordă o consideraţie specială. Vreau ca de acest protest al meu să se ţină cont cum se cuvine pentru că, o repet, reînnoirea unor asemenea abuzuri, mă va constrânge pe mine sau pe editorii mei să luăm măsuri neplăcute, şi în cadru legal".

Un „protest" aristocratic (sunt recunoscute „bunele intenţii"), dar dur, care totuşi va conta doar pentru alţi doi ani şi jumătate de viaţă ai filosofului. După moartea sa „abuzurile" vor fi reluate şi mai rău decât la început şi anumite opere ale sale vor redeveni „proprietate a nimănui"; astfel că, în *Orientamenti* (lăsând la o parte alte texte de Evola) până azi au apărut cel puţin patru retipăriri neautorizate la Heliodromos (Catania, 1980), Il Cinabro (Catania, 1981), Centro

Studi Tradizionali (Treviso, 1988), Ar (Padova, 2000), chiar dacă ar putea să mai existe dintre ele şi alte „clandestine" necunoscute.

Iată motivul pentru care în bibliografia care apare în deschiderea acestui volum, s-au luat în considerație *doar* cele patru ediții „oficiale", înțelegând prin acest termen acelea îngrijite de Evola însuşi şi cele următoare apărute sub siglele care i-au continuat opera sau la Fundația care se referă la gânditorul tradiționalist.

Recent, responsabilii primelor două retipăriri neautorizate, acelea din 1958 şi 1964, au scris că o asemenea inițiativă nu a fost „deloc percepută de ei ca o ireverență" față de Evola. Aceasta poate fi adevărat, dar până în momentul în care nu cunoşteau opinia negativă a autorului în legătură cu aceasta; după „protestele" din 1959 şi din 1971 justificarea nu poate fi adoptată nici acceptată.

Posibilitatea de a controla corecturile pe care Evola le-a făcut la prima ediție pregătind-o pe a doua, ne-a făcut să percepem imediat sensul tăieturilor şi al adausurilor sale: au trecut douăzeci de ani şi filosoful a eliminat, aşadar, unele referiri contingente pentru a propune un punct de vedere mai amplu şi „inactual": de exemplu, nu există referiri la „pacificarea națională" şi la „neorealism": în timp ce unele sunt actualizate: „proletar" devine „comunist" sau „marxist", „bolşevism" devine „comunism", „imperialist" devine „capitalist".

Este inserată apoi o referire care va scandaliza pe mulți anticlericali şi mulți neopăgâni, aceea la *Sillabo*: dar este cert că aluzia la cele optzeci de teze condamnate în 1864 de Pius al IX-lea nu trebuie să se înțeleagă ca o imposibilă conversiune a lui Evola la un „clericalism obscurantist", ci doar ca o provocatoare chemare antimodernă la condamnarea liberalismului, a socialismului şi comunismului, valabilă atât pentru laici, cât şi pentru Biserica postconciliară căreia i-o dedicase mai înainte în epoca celui de „al II-lea Vatican", cuvinte foarte dure, dar pentru aceasta Evola nu se poate considera un neoguelf...

În felul acesta se poate constata, atât cum în fiecare din cele „unsprezece puncte ale sale", *Orientamenti* poate să stea la baza multor capitole din *Gli uomini e le rovine*, cât şi cum, la puțini ani până la moarte, Evola considera încă acea broşură, scrisă după războiul pierdut pentru atâția tineri excombatanți, o sinteză eficace a gândirii sale potrivită unei formații interioare, unei „concepții asupra lumii". Acelea pe care în *Il Cammino del Cinabro* filosoful le definește „principalele poziții de apărat spiritual şi politic".

Îngrijitorul ediției

Ideile expuse în aceste „*Orientări*", publicate deja în 1950 sub îngrijirea grupului revistei „*Imperium*" au fost reluate şi în mod adecvat dezvoltate în cărţile mele următoare, mai ales în *Oamenii şi ruinele*. Dat fiind că broşura este şi acum căutată, în măsura în care unii, din proprie iniţiativă, fără să fie măcar autorizaţi, au retipărit-o, şi dat fiind că ea poate oferi o sinteză rapidă provizorie despre unele puncte esenţiale şi generale, am fost de acord cu această nouă ediţie, al cărei text a fost revăzut de mine în câteva puncte.

aprilie 1971 J.E.

1. Este inutil să ne creăm iluzii cu himerele unui oarecare optimism: noi ne aflăm astăzi la sfârşitul unui ciclu. Deja de secole, la început în mod insensibil, apoi asemănător cu mişcarea unei mase care se surpă, procese multiple au demolat în Occident orice orânduire normală şi legitimă a oamenilor, au deformat orice concepţie înaltă a trăirii, a acţiunii, a cunoaşterii şi a luptei. Şi mişcarea acestei căderi, viteza ei, rotirea ei ameţitoare au fost numite „progres". Şi „progresului" i-au fost înălţate imnuri şi noi ne-am iluzionat că această civilizaţie – civilizaţia materiei şi maşinii – ar fi civilizaţia prin excelenţă, aceea căreia întreaga istorie a lumii îi era predestinată până ce ultimele consecinţe ale acestui întreg proces au fost astfel, încât au produs, în unii, o trezire.

Unde şi sub ce simboluri, au încercat forţele să se organizeze pentru o posibilă rezistenţă, este un fapt cunoscut. Pe de o parte, o naţiune devenită unită, nu cunoscuse decât climatul mediocru al liberalismului, al democraţiei şi al monarhiei constituţionale, a îndrăznit să reia simbolul Romei ca bază pentru o concepţie politică şi pentru un nou ideal de virilitate şi de demnitate. Forţe analoage s-au trezit în naţiune, care, ea însăşi, în Evul Mediu luase simbolul roman al *Imperium*-ului, pentru a reafirma principiul de autoritate şi primatul acelor valori, care îşi au rădăcina în sânge, în rasă, în forţele cele mai profunde ale unui neam. Şi în timp ce la alte naţiuni europene unele grupuri se orientau deja în acelaşi sens, o a treia forţă se adăuga la alianţă în continentul asiatic, naţiunea samurailor, la care adoptarea formelor exterioare ale civilizaţiei moderne nu prejudiciase fidelitatea faţă de o tradiţie războinică centrată în simbolul Imperiului solar al dreptului divin.

Nu pretindem că între aceste curente ar fi o foarte netă distincţie între esenţial şi secundar, că acestor idei li s-ar opune o adecvată convingere şi calificare a persoanelor, că în ele ar fi fost depăşite diverse influenţe repercutante ale înseşi forţelor care trebuiau combătute. Procesul de purificare ideologică ar fi putut avea loc într-o a doua fază, imediat ce ar fi fost rezolvate unele probleme politice urgente şi care nu puteau fi amânate. Dar şi aşa este clar că a sosit momentul formării unei alianţe de forţe, care reprezintă o sfidare deschisă a civilizaţiei „moderne"; fie aceleia

a democraţiilor, moştenitoare ale Revoluţiei franceze, fie a alteia reprezentând limita extremă a degradării omului occidental: civilizaţia colectivistă a Celei de-a Patra Stări, civilizaţia comunistă a omului-masă, fără chip. Ritmurile s-au accelerat, tensiunile au crescut ajungându-se la ciocnirea armată a forţelor. Ceea ce a prevalat a fost puterea masivă a unei coaliţii care nu a dat înapoi în faţa celei mai hibride dintre alianţe şi a celei mai ipocrite mobilizări ideologice creată numai ca să zdrobească lumea care era pe punctul de a se ridica din nou şi care înţelegea să-şi afirme drepturile sale. Dacă oamenii noştri au fost sau nu la înălţimea misiunii, dacă au fost comise sau nu erori în ceea ce priveşte tempestivitatea, pregătirea completă, măsura riscului, asta trebuie trecut cu vederea, întrucât nu prejudiciază semnificaţia internă a luptei care a fost dusă. De asemenea, pe noi nu ne interesează că astăzi istoria se răzbună pe învingători, că puterile democrate, după ce s-au coalizat cu forţele subversiunii roşii numai ca să conducă războiul până la extremismul extrem al capitulării necondiţionate şi al distrugerii totale, azi văd întorcându-se împotriva lor aliaţii de ieri ca un pericol mult mai de temut decât cel pe care voiau să-l înlăture.

Ceea ce contează este doar acest lucru: noi ne aflăm astăzi în mijlocul unei lumi de ruine. Şi problema pe care trebuie să ne-o punem este aceasta: mai există încă oameni rămaşi în picioare în mijlocul acestor ruine? Şi ce trebuie, ce pot ei să mai facă?

2. Şi o astfel de problemă trebuie pusă dincolo de alianţele de ieri; este clar că învingători şi învinşi se găsesc acum, pe acelaşi plan şi că unicul rezultat al celui de al II lea război mondial a fost să reducă Europa la un obiect de dispută al puterilor şi intereselor extraeuropene. Trebuie să recunoaştem, aşadar, că devastarea care există în jurul nostru are un caracter mai curând moral. Există un climat general de anestezie morală, de profundă dezorientare, în ciuda tuturor sloganurilor într-o societate de consum şi democratică, în care asistăm la o degradare a caracterului şi a oricărei autentice demnităţi, la un marasm biologic, la prioritatea celor mai josnice interese, la supravieţuirea de azi pe mâine: acestea sunt trăsături care, mai mult sau mai puţin pronunţate,

îl caracterizează, în general, pe omul postbelic. A recunoaşte aceasta înseamnă a recunoaşte că prima problemă, baza oricărei alteia, are caracter intern: a te ridica din nou, a renaşte din interior, a te forma, a crea în tine însuţi o ordine şi o rectitudine. Nimic nu a învăţat din lecţiile trecutului recent cel care se iluzionează astăzi cu privire la posibilităţile unei lupte pur politice şi a puterii uneia sau alteia dintre formele sau sistemele cărora nu li se opune o nouă calitate umană. Iată un principiu care azi ar trebui mai mult ca niciodată să aibă evidenţă absolută: dacă un stat ar poseda un sistem politic sau social care, în teorie, ar conta ca fiind perfect, dar substanţa umană ar fi tarată, atunci acest stat ar coborî mai devreme sau mai târziu la nivelul societăţilor celor mai joase, în timp ce un popor, o rasă capabilă să producă oameni de adevărată simţire şi de instinct sigur, ar dobândi un înalt nivel de civilizaţie şi ar rămâne în picioare chiar şi la încercările cele mai dure, chiar dacă sistemul său politic ar fi defectuos şi imperfect. Să se ia deci poziţie precisă împotriva acestui fals „realism politic", care raţionează doar în termeni de programare, de probleme organizatorice de partid, de reţete sociale şi economice. Toate acestea aparţin contingentului, nu esenţialului. Măsura a ceea ce mai poate fi salvat depinde, în schimb, de existenţă, sau mai puţin, de oameni care să ne stea în faţă nu pentru a predica formule, ci pentru a fi exemple, nu mergând în întâmpinarea demagogiei şi a materialismului maselor, ci pentru a trezi forme diferite de sensibilitate şi de interes. Plecând de la ceea ce poate încă să mai reziste printre ruine, să se reconstruiască cu încetul un om nou care să fie animat printr-un spirit determinat şi o adecvată concepţie de viaţă, să fie călit prin aderiunea riguroasă la principii date – iată adevărata problemă.

3. Ca spirit, există ceva ce poate servi deja drept fir conducător forţelor rezistenţei şi ale redresării: este spiritul legionar. Este atitudinea celui care a ştiut să aleagă drumul cel mai dur, a celui care a continuat să lupte chiar ştiind că, material, bătălia era pierdută, a celui care a ştiut să confirme cuvintele sagăi antice: „Fidelitatea este mai puternică decât focul" prin intermediul căreia s-a afirmat ideea tradiţională, că sensul onoarei şi al

dezonoarei – nu mici măsuri scoase din morale mici – sunt cele care creează o diferenţă substanţială, existenţială între fiinţe, aproape ca între o rasă şi o altă rasă. Pe de altă parte, există realizarea caracteristică acelora la care ceea ce era scop a apărut acum ca mijloc, la ei recunoaşterea caracterului iluzoriu al miturilor multiple lăsând intact ceea ce au ştiut să obţină pentru ei înşişi, la graniţa dintre viaţă şi moarte, dincolo de lumea contingenţei. Aceste forme ale spiritului pot fi bazele unei noi unităţi. Esenţial este să le asumăm, să le aplicăm şi să le extindem, de la vremuri de război la vremuri de pace, mai ales a acestei păci, care e doar o pauză când armele tac şi o dezordine rău înfrânată – la care să se determine o discriminare şi o nouă alianţă. Aceasta trebuie să aibă loc în termeni evident mai esenţiali decât ceea ce este un „partid" care poate fi doar un instrument contingent în vederea unor lupte politice; în termeni mai esenţiali încă decât o simplă „mişcare", dacă prin „mişcare" se înţelege doar un fenomen de mase şi de asociere, un fenomen cantitativ mai curând decât calitativ, bazat, apoi, mai mult pe factori emotivi decât pe o severă şi o clară adeziune la o idee. Este mai degrabă o revoluţie silenţioasă care începe în profunzime, care trebuie favorizată şi căreia îi sunt create mai întâi în interior şi în individ premizele acelei ordini. Apoi va trebui să se afirme şi în exterior, înlocuind în mod fulminant, la momentul potrivit, formele şi forţele unei lumi de subversiune. „Stilul" care trebuie să câştige relief este acela al celui care se menţine pe poziţii de fidelitate faţă de sine însuşi şi faţă de o idee, într-o demnă intensitate, într-o repulsie faţă de orice compromis, într-o angajare totală care trebuie să se manifeste nu doar în lupta politică, ci în orice expresie a existenţei: în fabrici, în ateliere, în universităţi, pe străzi, în însăşi viaţa personală şi afectivă. Să adăugăm la acest punct că tipul despre care vorbim, şi care trebuie să fie substanţa celulară a alianţei noastre, trebuie să fie uşor recognoscibil, inconfundabil, diferenţiat şi despre el să se poată afirma: „Este cineva care acţionează ca un om al mişcării".

4. Această idee, astăzi reluată, a fost odinioară consemnul forţelor care au visat pentru Europa o ordine nouă, dar a cărei realizare a fost adesea împiedicată şi deviată de factori multipli.

Astăzi, în fond, condiţiile sunt mai bune, pentru că nu există echivocuri şi este suficient să privim în jur, de la piaţă publică până la Parlament, pentru ca vocaţiile să fie puse la încercare şi să existe măsura netă a ceea ce noi nu trebuie să fim. În faţa unei lumi promiscue al cărei principiu este: „Da' cine te pune să faci asta"sau „Mai întâi stomacul, propria piele (malapartiana „piele"!) şi apoi morala" sau şi mai mult: „Astea nu sunt timpuri în care să ne putem permite luxul să avem caracter" şi în sfârşit: „Am familie", trebuie să ştim să opunem clar şi ferm: „Noi, nu putem face altfel, aceasta este drumul nostru, aceasta este fiinţa noastră". Lucrul pozitiv care poate fi adăugat azi sau mâine, nu va fi prin intermediul abilităţilor agitatorilor şi al politrucilor, ci prin prestigiul natural şi recunoaşterea oamenilor fie de ieri, fie mai degrabă, ai generaţiei noi, care cu cât sunt mai capabili, cu atât ne dau garanţia ideii lor.

Este deci o substanţă nouă care trebuie să-şi facă loc într-o lentă înaintare dincolo de cadre, de ranguri şi de poziţii sociale ale trecutului. Trebuie să avem în faţa ochilor o figură nouă, pentru a ne măsura propria forţă şi propria vocaţie. Important, fundamental este să recunoştem tocmai că această figură nu are de-a face cu clasele precum categorii economice şi cu antagonismele corespunzătoare lor. Ea va putea să se manifeste atât în haina bogatului cât şi a săracului, a muncitorului ca şi a aristocratului, a întreprinzătorului ca şi a exploatatorului, a tehnicianului, a teologului, a agricultorului, a omului politic în sens restrâns. Dar această substanţă nouă va cunoaşte o diferenţiere internă, care va fi perfectă când, din nou, nu va exista dubiu privitor la vocaţiile şi funcţiile execuţiei şi ale comenzii, când un simbol restabilit de o autoritate fermă va tronaîn centrul noilor structuri ierarhice.

Aceasta defineşte o direcţie ce poate fi numită atât antiburgheză cât şi antiproletară, o direcţie eliberată cu totul de contaminările democratice şi de ciudatele idei „sociale", pentru că conduce către o lume clară, virilă, articulată, făcută din oameni şi conducători de oameni. Dispreţ pentru mitul burghez al „siguranţei", al micii vieţi standardizate, conformiste, domesticite şi „moralizate". Dispreţ pentru lanţul anodin propriu oricărui sistem colectivist şi mecanicist şi tuturor ideologiilor care acordă confuzelor valori „sociale" primatul asupra celor

eroice şi spirituale prin care trebuie să se definească, pentru noi, în *orice* domeniu, tipul omului adevărat, al persoanei absolute. Şi ceva esenţial va fi dobândit când se va trezi din nou dragostea pentru un stil de impersonalitate activă, conform căruia ceea ce contează să fie opera şi nu individul, conform căruia omul să fie capabil să nu se considere pe sine însuşi ca pe ceva important, importante fiind, în schimb, funcţia, responsabilitatea, datoria îndeplinită, scopul urmărit. Acolo unde acest spirit se afirmă, s-ar simplifica mult din problemele de ordin economic şi social, care ar rămâne altfel insolubile, dacă sunt abordate din exterior, fără a li se opune niște schimbări de factori spirituali şi fără eliminarea infecţiilor ideologice care, deja din start, prejudiciază orice întoarcere la normalitate, mai mult chiar, percepţia însăşi a ceea ce înseamnă normalitate.

5. Nu numai ca orientare doctrinală, dar şi faţă de lumea acţiunii e apoi important, ca oamenii noii alianţe să recunoască, cu exactitate, înlănţuirea cauzelor şi a efectelor şi continuitatea esenţială a curentului care a dat viaţă diferitelor forme politice prezente astăzi în haosul partidelor. Liberalismul, democraţia, socialismul, radicalismul, în fine comunismul şi bolşevismul nu au apărut în mod istoric decât ca grade ale aceluiaşi rău, decât ca stadii care au pregătit fiecare pe cel succesiv în ansamblul unui proces de declin. Şi începutul acestui proces apare în momentul în care omul occidental a rupt legăturile cu tradiţia, nu a mai recunoascut nici un simbol superior de autoritate şi de suveranitate, a revendicat pentru sine însuşi ca individ o libertate vană şi iluzorie, a devenit atom în loc de parte conştientă a unităţii organice şi ierarhice a unui întreg. Şi atomul, la sfârşit, trebuia să găsească în faţa sa masa altor atomi, a altor indivizi, şi să fie implicat în emergenţa domniei cantităţii, a numărului pur şi simplu, a maselor supuse materialismului şi care nu au alt Dumnezeu în afară de economia suverană. În acest proces nu ne oprim la jumătatea drumului. Fără Revoluţia franceză şi liberalism nu ar fi existat constituţionalismul şi democraţia, fără democraţie nu ar fi existat socialismul şi naţionalismul demagogic, fără pregătirea socialismului nu ar fi existat

radicalismul şi în fine comunismul. Faptul că aceste diverse forme se prezintă adesea azi unele alături de celelalte sau în antagonism, nu trebuie să împiedice un ochi care, într-adevăr vede, să recunoască că ele sunt inseparabile, se leagă unele de altele, se condiţionează reciproc şi exprimă doar grade diferite ale aceluiaşi curent, ale aceleiaşi subversiuni a oricărei orânduiri sociale normale şi legitime. Astfel marea iluzie a zilelor noastre este că democraţia şi liberalismul sunt antiteza comunismului şi că au puterea de a stăvili mareea forţelor de jos, a ceea ce în jargonul Camerelor de Muncă[1] se numeşte mişcarea „progresistă". Iluzie: ca şi cum cineva ar spune că apusul ar fi antiteza nopţii, că gradul incipient al unui rău este antiteza formei acute şi endemice a acestuia, că o otravă diluată ar fi antidotul aceleiaşi otrave în stare pură şi concentrată. Oamenii la guvernare ai acestei Italii „eliberate" nu au învăţat nimic din istoria mai recentă, ale cărei lecţii s-au repetat peste tot până la monotonie, şi continuă jocul lor jalnic cu concepţii politice expirate şi zadarnice în carnavalul parlamentar, aproape un dans macabru pe un vulcan latent. Dimpotrivă, nouă trebuie să ne fie propriu curajul radicalismului, *nu*-ul spus decadenţei politice sub toate formele sale, fie de stânga, fie al unei presupuse drepte. Şi, mai ales, trebuie să fim conştienţi de aceasta: că nu se pactizează cu subversiunea, că a face concesii azi înseamnă a te condamna şi de a fi cu totul doborât mâine. Intransigenţă a ideii, aşadar, şi promptitudine în a înainta cu forţe pure, la momentul potrivit.

Aceasta implică natural şi debarasarea de distorsiunea ideologică, din păcate, răspândită şi într-o anumită parte a tineretului, din cauza căreia sunt admise alibiuri pentru distrugerile deja existente, iluzionându-ne cu gândul că ele, oricum, erau necesare şi vor servi „progresului"; că trebuie să luptăm pentru ceva „nou", proiectat într-un viitor nedeterminat, în locul a ceea ce noi posedăm realmente, pentru că ele, fie şi în forme diferite de aplicare, întotdeauna şi pretutindeni au servit drept bază oricărui tip just de organizare socială şi politică. Să fie respinse aceste idei ciudate. Să râdeţi de cei care vă acuză de a fi „antiistorici" şi

[1] Organizaţii sindicale pe bază teritorială. (n.t.)

„reacţionari". Nu există Istorie, entitate misterioasă scrisă cu majusculă. Sunt oamenii, până când ei sunt într-adevăr oameni, care fac şi desfac istoria; aşa numitul „istorism" este mai mult sau mai puţin acelaşi lucru, cu ceea ce în mediile de stânga se numeşte „progresism" şi el un singur lucru vrea azi: să atâţe pasivitatea faţă de curentul care ia amploare şi care duce tot mai jos. Şi, în ceea ce priveşte „reacţionarismul", întrebaţi: deci voi aţi vrea ca în timp ce acţionaţi, distrugând şi profanând, noi să nu „reacţionăm", ci să stăm să privim, ba mai mult să vă spunem: sunteţi buni, continuaţi? Nu suntem „reacţionari" doar pentru că cuvântul nu este suficient de puternic şi, mai ales pentru că, noi plecăm de la pozitiv, reprezentăm pozitivul, valorile reale şi originare, nu avem nevoie de lumina nici unui „soare al viitorului".

În faţa radicalismului nostru în special, apare irelevantă antiteza dintre „Răsărit" şi „Occidentul" democratic, de aceea ne apare tragic irelevant şi un eventual conflict armat între aceste două blocuri. Privind doar prezentul, subzistă desigur alegerea răului mai mic pentru că victoria militară a „Răsăritului" ar implica distrugerea fizică imediată a ultimilor exponenţi ai Rezistenţei. În esenţă, Rusia şi America de Nord trebuie considerate ca două gheare ale aceluiaşi cleşte în curs de a se strânge definitiv în jurul Europei. În două forme diverse, dar convergente, în ele acţionează aceeaşi formă, străină şi duşmănoasă. Formele de standardizare, de conformism, de nivelare democratică, de frenezie productivă, de mai mult sau mai puţin predominant şi explicit *brains trust*, de materialism mărunt în americanism pot servi doar pentru netezirea drumului fazei ulterioare, care este reprezentată, în aceeaşi direcţie, de idealul comunist al omului-masă. Caracterul distinctiv al americanismului este că atacul împotriva calităţii şi al personalităţii nu se realizează prin coerciţiunea brută a unei dictaturi marxiste şi a unei gândiri de stat, ci e aproape spontană, prin căile unei civilizaţii care nu cunoaşte idealuri mai înalte decât bogăţia, consumul, randamentul, producţia dezlănţuită, aşadar, din cauza unei exasperări şi a unei reduceri la absurd a ceea ce aceeaşi Europă a ales – că aceleaşi motive s-au format sau sunt pe punctul de a se forma. Dar primitivismul, mecanicismul, brutalitatea există atât de o parte cât şi de alta. Într-un anumit sens pentru noi,

americanismul este mai periculos decât comunismul: pentru că este un soi de cal troian. Când atacul contra valorilor reziduale ale tradiției europene se efectuează în forma directă și nudă proprie ideologiei bolșevice și stalinismului se mai trezesc încă niște reacții, anumite linii de rezistență, chiar labile, putând fi menținute. Cu totul altfel stau lucrurile când același rău acționează mai subtil și transformările au loc în mod insensibil pe planul moravurilor și al concepției generale asupra vieții, cum este cazul americanismului. Suferind, cu inima ușoară, influența acestuia din urmă sub semnul democrației, Europa se pregătește deja pentru ultima abdicare, astfel că este posibil ca să nu fie nici măcar nevoie de o catastrofă militară, ci pe cale „progresivă" să se ajungă, după o ultimă criză socială, mai mult sau mai puțin, la același punct. Dar din nou, să nu ne oprim la jumătatea drumului. Americanismul, vrând nevrând, lucrează pentru aparentul său inamic, pentru colectivism.

6. Nu fără legătură cu aceasta, radicalismul nostru al reconstrucției cere să nu se cadă la învoială nu doar cu nici o varietate a ideologiei marxiste sau socialiste, ci și cu ceea ce, în genere, se poate numi *halucinație* sau *demonie* a economiei. Este vorba, aici, de ideea că atât în viața individuală cât și în cea colectivă, factorul economic trebuie să fie cel important, real, decisiv; că o concentrare a oricărei valori și al oricărui interes pe plan economic și productiv nu trebuie să fie aberația fără precedent a omului occidental modern, ci ceva normal, nu o eventuală necesitate brută, ci ceva ce trebuie să fie dorit și proslăvit. Și în acest cerc închis și întunecat rămân închise atât capitalismul cât și marxismul. Noi trebuie să zdrobim acest cerc. Atât timp cât nu vorbim decât despre clase economice, despre muncă, despre salarii, despre producție, atât timp cât ne iluzionăm că adevăratul progres uman, adevărata perfectibilitate a individului este condiționată de un sistem special de distribuție a bogăției și a bunurilor și are de-a face deci cu sărăcia și bogăția, cu starea lui *prosperity USA* sau cu acela al socialismului utopic, rămânem mereu pe același plan cu ceea ce trebuie combătut. Noi trebuie să afirmăm acest lucru: că tot ceea ce este economie și interes economic ca simplă satisfacere a nevoilor fizice a avut, are și va avea întotdeauna o funcție subordonată într-o umanitate

normală; că, dincolo de această sferă, trebuie să se diferenţieze o ordine de valori superioare, politice, spirituale şi eroice, o ordine care – aşa cum am spus deja – nu cunoaşte, şi nici măcar nu admite „proletari" sau capitalişti şi doar în funcţie de ea trebuie să se definească lucrurile pentru care merită să trăieşti şi să mori, trebuie să se stabilească o ierarhie adevărată, trebuie să se diferenţieze noi demnităţi şi, în vârf, trebuie să troneze o funcţie superioară de comandă, de *imperium*.

Astfel, referitor la aceasta trebuie smulse multe buruieni care au prins rădăcini câteodată, ici şi colo, chiar şi în ogorul nostru. De fapt, ce înseamnă această discuţie despre „statul muncii" despre „socialism naţional", despre „umanismul muncii" şi altele asemănătoare? Ce sunt aceste instanţe mai mult sau mai puţin declarate pentru o involuţie a politicii în economie, aproape în reluare a acelor tendinţe problematice spre un „corporativism integral" şi, în fond, acefal, care au găsit odinioară în fascism, din fericire, drumul baricadat? Ce este această considerare a formulei „socializării" ca un soi de panaceu universal şi această înălţare a „ideii sociale" la simbolul unei civilizaţii noi care, cine ştie cum, ar trebui să fie dincolo atât de „Răsărit" cât şi de „Occident?

Acestea sunt – trebuie să recunoaştem – laturile de umbră prezente în nu puţine spirite, care totuşi, din alte considerente, se găsesc şi pe frontul nostru. Prin aceasta ele se consideră fidele unui consemn „revoluţionar", în timp ce se supun doar sugestiilor mai puternice ale acelora de care este saturat un mediu politic degradat. Şi printre asemenea sugestii se numără aceeaşi „chestiune socială". Când ne vom da seama, în sfârşit, de adevăr, adică de faptul că marxismul nu a apărut pentru că a existat o chestiune socială reală, ci că ea, chestiunea socială, apare – în infinite cazuri – doar pentru că există un marxism, adică, în mod artificial, de aceea în termeni aproape întotdeauna indisolubili, ca acţiune a agitatorilor, a faimoşilor „trezitori de conştiinţe de clasă", despre care Lenin s-a exprimat foarte clar, atunci când a respins caracterul spontan al mişcărilor revoluţionare proletare?

Tocmai plecând de la această premiză ar trebui să se acţioneze, mai întâi de toate, în sensul *deproletarizării* ideologice, al dezinfecţiei părţilor încă sănătoase ale poporului de *virusul*

socialist. Doar atunci una sau alta dintre reforme va putea fi studiată şi realizată fără pericol, potrivit unei justiţii autentice.

Astfel, ca un caz particular, se va vedea conform cărui spirit ideea corporativă poate fi din nou una dintre bazele reconstrucţiei: corporativismul nu atât ca un sistem general de compoziţie statală şi aproape birocratică care să menţină ideea unei alianţe de clasă, ci ca exigenţă care în interiorul însuşi al întreprinderii pretinde să fie reconstruită acea unitate, acea solidaritate de forţe diferenţiate, pe care prevaricaţiunea capitalistă (cu succesivul ei parazitar al speculantului şi al capitalistului financiar) pe de o parte, şi agitaţia marxistă pe de alta, au prejudiciat-o şi au distrus-o. Este nevoie să se aducă întreprinderea la forma unei unităţi aproape militare, în care spiritul de responsabilitate, energie şi competenţă al celui care conduce să se îmbine cu solidaritatea şi fidelitatea forţelor muncitoare unite în jurul lui în acţiunea comună. Unica îndatorire adevărată este, aşadar, *reconstruirea organică* a *întreprinderii* şi pentru a o realiza nu este nevoie de folosirea unor formule care să aduleze spiritul de revoltă al straturilor inferioare ale maselor, travestit în „justiţie socială" pentru scopuri josnice propagandiste şi electorale. În general, ar trebui reluat acelaşi stil de impersonalitate activă, de demnitate, de solidaritate în producţie, propriu vechilor corporaţii meşteşugăreşti şi profesionale. Dar să repetăm: la aceasta trebuie să se ajungă pornind din interior. Important este ca în faţa oricărei forme de resentiment şi de antagonism social fiecare să recunoască şi să-şi iubească locul propriu, acela potrivit naturii sale, recunoscând astfel şi limitele în care el îşi poate dezvolta posibilităţile şi să urmărească propria perfecţiune: pentru că un meşteşugar, care îşi face bine meseria, este neîndoielnic superior unui rege care nu îşi îndeplineşte misiunea bine şi nu este la înălţimea demnităţii sale.

În special, se poate admite un sistem de competenţe tehnice şi reprezentanţe corporative, care să înlocuiască parlamentarismul partidelor; dar trebuie să se ţină seama că ierarhiile tehnice, în ansamblul lor, nu pot însemna nimic mai mult decât un grad în ierarhia integrală; ele privesc ordinea mijloacelor, ca pe ceva ce trebuie subordonat ordinii scopurilor, cărora le corespunde doar partea propriu-zis politică şi spirituală a statului. În schimb, a vorbi

de un „stat al muncii" sau al producției este ca și cum ai da partea drept întreg, sau a-i considera un organism uman redus doar la funcțiile sale pur fizico-vitale. Și nu poate fi un astfel de lucru obtuz și obscur învățătura noastră, și nici o astfel de idee „socială". Antiteza reală, problema care se pune, atât în fața „Răsăritului" cât și a „Apusului" nu este „idealul social". Ea este în schimb *ideea ierarhică integrală*. Față de care nu e admisibilă nici o incertitudine.

7. Dacă idealul unei unități politice virile și organice a fost deja parte esențială a lumii care a fost răsturnată – și pentru el, la noi, a fost evocat din nou simbolul roman – trebuie să recunoaștem cazurile când o asemenea exigență a deviat și aproape a eșuat de-a lungul direcției greșite a „totalitarismului". Acesta este, iarăși, un punct care trebuie văzut cu claritate, pentru ca diferențierea fronturilor să fie precisă și ca să nu fie furnizate argumente celor care vor să amestece lucrurile. Ierarhia nu este ierarhism (un rău, acesta, care, din păcate, câteodată încearcă să renască azi în ton minor); și concepția organică nu are nimic de-a face cu scleroza statolatră și centralizarea nivelatoare. În ceea ce îi privește pe indivizi, o adevărată depășire atât a individualismului cât și a colectivismului are loc doar atunci când oamenii se află în fața oamenilor, în diversitatea naturală a ființei și a demnității lor. Și, în ceea ce privește unitatea, care trebuie să împiedice, în general, orice formă de disociație și de absolutizare a amănuntului, ea trebuie să fie esențialmente spirituală, trebuie să fie aceea a unei influențe central orientatoare, a unui impuls care, în funcție de domeniu, capătă forme mult mai diferențiate de expresie. Aceasta este adevărata esență a concepției „organice" opusă raporturilor rigide și extrinseci proprii „totalitarismului". În aceste cadre exigența demnității și a libertății persoanei umane, pe care liberalismul știe să o conceapă doar în termeni individuali, egalitari și privați, se poate realiza integral. Acesta este spiritul în care trebuie studiate structurile unei noi orânduiri politico-sociale în articulații solide și clare.

Dar asemenea structuri au nevoie de un centru, de un punct suprem de referință. Este necesar un nou simbol de suveranitate și de autoritate. Consemnul referitor la acesta trebuie să fie precis,

nu pot fi admise tergiversări ideologice. Este bine să spunem clar că aici este vorba doar în mod subordonat de aşa-numita problemă instituţională; este vorba, înainte de toate, de ceea ce este necesar unui climat specific, unui fluid care trebuie să anime orice raport de fidelitate, de dăruire, de muncă, de acţiune neindividuală, în asemenea măsură pentru a fi depăşit cenuşiul, mecanicul şi necinstea lumii politico-sociale actuale. Aici se vor împotmoli însă, azi, în drumuri fără ieşire când cei din vârful piramidei nu sunt capabili de acea ascezá a ideii pure. Fie unele antecedente puţin fericite ale tradiţiilor noastre naţionale, fie, mai mult chiar, tragicele contingenţe de ieri prejudiciază, în mulţi, percepţia clară a direcţiei juste. Noi ne putem declara şi incompatibilitatea cu soluţie monarhică, când îi avem în vedere pe cei care azi ştiu doar să apere un reziduu de idee, un simbol golit şi devirilizat, care este acela al monarhiei constituţionale parlamentare. Dar în mod tot atât de decis trebuie să ne declarăm incompatibilitatea faţă de ideea republicană. A fi antidemocratici într-o privinţă şi pe de alta a apăra „feroce" (aceasta este, din păcate, terminologia unor exponenţi ai unei false intransigenţe) ideea republicană este o absurditate de care ne putem convinge personal: republica (se înţelege republicile moderne: republicile antice au fost nişte aristocraţii – ca la Roma – sau nişte oligarhii, aceste adeseori cu caracter de tiranii) aparţine, în mod esenţial, lumii născute din iacobinism şi subversiunea antitradiţională şi antiierarhică a secolului al XIX-lea. Să o lăsăm unei lumi care nu este a noastră. În principiu, o naţiune deja monarhică care devine o republică nu poate fi considerată decât o naţiune „declasată". Pentru italieni nu se mizează pe echivoc în numele unei fidelităţi faţă de fascismul de la Salò, pentru că dacă acesta este motivul, ar trebui să urmăm falsa cale republicană şi în acelaşi punct am fi infideli unui lucru mai important şi mai bun, s-ar arunca în mare nucleul central al ideologiei Celor Douăzeci de ani[2], adică doctrina statului în funcţie de autoritate, de putere, de *imperium*.

---

[2] În original, *Ventennio*, denumire dată dictaturii fasciste, care a durat aproximativ douăzeci de ani.

Doar acestei doctrine trebuie să ne ataşăm fără a permite scăderea nivelului ei, fără a face jocul nici unui grup. Concretizarea simbolului, pentru moment poate să fie lăsată nedeterminată; datoria esenţială este de a ne pregăti în liniştе mediul spiritual potrivit unei autorităţi intangibile care să fie simţită şi să redobândească plenitudinea semnificaţiei sale: căreia nu îi poate corespunde statura unui oarecare „preşedinte" de republică revocabil, şi nici măcar aceea a unui tribun sau conducător de popor, deţinătorul doar al unei puteri individuale informe, lipsit de orice crismă superioară, şi care se sprijină, în schimb, pe prestigiul oarecare exercitat de el asupra forţelor iraţionale ale maselor. Este lucrul căruia cineva i-a dat numele de „bonapartism" şi care a fost pe drept cuvânt recunoscut în semnificaţia sa nu de antiteză faţă de democraţia demagogică sau „populară", ci mai mult de logica concluzie a ei: una dintre apariţiile obscure în spenglerianul „apus al Occidentului". Iată o nouă piatră de încercare pentru ai noştri: sensibilitatea faţă de toate acestea. Deja un Carlyle vorbise despre „lumea servitorilor care vrea să fie guvernată de un pseudo-Erou" nu de un Domn.

8. Într-o ordine analoagă de idei trebuie precizat un alt punct. Este vorba de poziţia care trebuie luată în faţa naţionalismului şi a ideii generice de patrie. Aceasta este cu atât mai oportun, cu cât astăzi mulţi, în încercarea de a salva ce mai este de salvat, ar vrea să reia o concepţie sentimentală şi, în acelaşi timp, naturală a naţiunii, noţiune străină celei mai înalte tradiţii politice europene şi puţin conciliantă cu aceeaşi idee de stat, despre care s-a vorbit. Lăsând la o parte faptul că vedem ideea de patrie invocată la noi în mod retoric şi ipocrit de către părţile cele mai opuse, chiar şi de către exponenţii subversiunii roşii, acea concepţie nu este la înălţimea timpurilor pentru că, pe de o parte, se asistă la formarea marilor blocuri supranaţionale, pe de o alta apare tot mai mult necesitatea de a găsi un punct de referinţă european unificator dincolo de inevitabilul particularism care aderă la ideea naturalistă a naţiunii şi mai mult încă, la „naţionalism". Totuşi esenţială este chestiunea de principiu. Planul politic în ceea ce o priveşte este acela al unor unităţi supraelevate faţă de unităţi care se definesc în termeni naturalişti,

cum sunt şi acelea cărora le corespund noţiunile generice de naţiune, de patrie şi de popor. În acest plan superior, ceea ce uneşte şi ceea ce divide este ideea, o idee adusă de o determinată *élite*, şi care tinde să se concretizeze în stat. Pentru aceasta, doctrina fascistă – care în asta a rămas fidelă celei mai bune tradiţii politice europene – a dat Ideii şi Statului primatul faţă de naţiune şi popor şi a înţeles că naţiunea şi poporul dobândesc o semnificaţie şi o formă înăuntrul statului şi participă la un grad superior de existenţă. Tocmai în perioade de criză, ca cea actuală, este nevoie să rezistăm în această doctrină. În Idee trebuie recunoscută adevărata noastră patrie. Nu existenţa aceluiaşi pământ sau a aceleiaşi limbi, ci existenţa aceleiaşi idei este ceea ce contează azi. Aceasta este baza, punctul de plecare. Unităţii colectiviste a naţiunii – *des enfants de la patrie* – care a predominat mereu de la revoluţia iacobină încoace, noi îi opunem, în orice caz, ceva asemănător unui *Ordin*, oameni fideli principiilor, martori ai unei autorităţi superioare şi al unei legitimităţi care pleacă tocmai de la Idee. În ceea ce priveşte scopurile practice este de dorit să ajungem astăzi la o nouă solidaritate naţională, cu condiţia ca să nu ne coborâm, pentru a o dobândi, la compromisuri; premiza, fără de care orice rezultat ar fi iluzoriu, este separarea şi formarea unei alianţe definite de Idee – ca idee politică şi concepţie de viaţă. Altă cale, chiar astăzi, nu există: este nevoie ca printre ruine să se reînnoiască procesul originilor, acela care în funcţie de *élites* şi de un simbol de suveranitate sau de autoritate, a unit popoarele înlăuntrul marilor state tradiţionale, ca forme apărute din inform. A nu se înţelege că acest realism al ideii înseamnă respectarea unui plan, în fond, sub-politic: acela al naturalismului şi al sentimentalismului, dacă nu chiar al retoricii patriotarde.

Şi în cazul în care se vrea sprijinirea ideii noastre şi pe tradiţii naţionale, trebuie să fim atenţi: pentru că există o întreagă „istorie patriotică" de inspiraţie masonică şi antitradiţională specializată în atribuirea caracterului naţional italian aspectelor mai problematice ale istoriei noastre: pornind de la revolta Comunelor sprijinită de guelfism. Prin ea prinde contur o „italienitate" tendenţioasă, în care noi nu putem şi nu vrem să ne recunoaştem. Pe ea o lăsăm cu plăcere acelor italieni, care cu „eliberarea" şi cu mişcarea de partizani au celebrat „al doilea Risorgimento".

Idee, Ordin, *élite*, Stat, oameni ai Ordinului – în asemenea termeni trebuie menținute liniile, atât timp cât acest lucru este posibil.

9. Ceva trebuie spus asupra problemei culturii. Nu peste măsură. Noi în realitate nu supraevaluăm cultura. Ceeea ce noi numim „concepție de viață" nu se bazează pe cărți: este o formă internă care poate fi mai precisă la o persoană fără o cultură specială decât la un „intelectual" și la un scriitor. Trebuie să înscriem printre lucrurile nefaste „culturii libere" la îndemâna tuturor, faptul că individul este lăsat în voia influențelor de orice fel chiar și când este în situația de a nu putea fi activ în fața lor, în măsură de a ști să deosebească și să judece conform dreptei judecăți.

Dar despre aceasta nu poate fi vorba decât pentru a releva că, așa cum stau actualmente lucrurile, există curente specifice de care tineretul de azi trebuie să se apere interior. Noi am vorbit la început de un stil de corectitudine, de ținută interioară. Acest stil implică un mod de cunoaștere just și în special tinerii trebuie să-și dea seama de intoxicarea operată într-o întreagă generație de varietățile concordante ale unei viziuni distorsionate și false asupra vieții, care și-au pus amprenta asupra forțelor interioare. În una sau alta dintre forme, aceste toxine continuă să acționeze în cultură, în știință, în sociologie, în literatură, ca multe alte focare de infecție care trebuie individualizate și distruse. Lăsând la o parte materialismul istoric și economismul, despre care am vorbit deja, printre cele principale sunt darwinismul, psihanaliza, existențialismul.

Față de darwinism trebuie revendicată fundamentala demnitate a persoanei umane, recunoscând locul ei adevărat, care nu este acela al unei anume specii animale, mai mult sau mai puțin evoluate, printre multe altele, diferențiate prin „selecție naturală" și mereu legată de originile animalice și primitive, ci este acela în măsură de a o eleva virtual dincolo de planul biologic. Dacă astăzi nu se mai vorbește atât de mult despre darwinism, substanța lui totuși rămâne. Mitul biologic darwinist, în una sau în alta dintre variante, are o valoare precisă de dogmă, apărat de anatemele „științei", în materialismul atât al

civilizației marxiste cât și al celei americane. Omul modern s-a obișnuit cu această concepție degradată, se recunoaște de acum împăcat în ea, o găsește naturală.

Față de psihanaliză trebuie să conteze idealul unui Eu care nu abdică, care înțelege să rămână conștient, autonom și suveran în fața părții nocturne și subterane a sufletului său și a demonului sexualității; să nu se simtă nici „reprimat" nici scindat în mod psihotic, ci să realizeze un echilibru din toate facultățile sale ordonate spre o semnificație superioară a trăirii și a acțiunii. O convergență evidentă poate fi semnalată: nelimitarea principiului conștient al persoanei, evidența dată subconștientului, iraționalului, „inconștientului colectiv" și altora asemenea de către psihanaliză și școlile analoge, corespund în individ exact la ceea ce emergența, mișcarea de jos, subversiunea, substituția revoluționară a inferiorului în superior și disprețul pentru orice principiu de autoritate, le reprezintă în lumea socială și istorică modernă. Aceeași tendință acționează pe două planuri diferite și cele două efecte nu pot să nu se integreze pe rând.

În ceea ce privește existențialismul, chiar dacă e să distingem adevărata filosofie – o filosofie confuză – până mai ieri rămasă în competența unor cercuri restrânse de specialiști, este nevoie să recunoaștem în ea starea sufletească de criză devenită sistem și adulată, adevărul unui tip uman tărâmițat și contradictoriu care suportă ca pe ceva plin de angoasă, tragism, și absurd o libertate de care nu se simte elevat, în care se simte, mai degrabă, fără ieșire și fără responsabilitate, condamnat în mijlocul unei lumi lipsite de valoare și de semnificație. Toate acestea în timp ce, în ceea ce avea el mai bun, Nietzsche indicase deja o cale pentru a regăsi un sens existenței și a ne da nouă înșine o lege și o valoare intangibilă în fața unui nihilism radical, sub semnul unui existențialism pozitiv, conform expresiei sale, de „natură nobilă".

Acestea sunt liniile de depășit, care nu trebuie să fie intelectualiste, ci trăite, realizate în semnificația lor directă pentru viața interioară și pentru propria conduită. A ne ridica din nou nu este posibil atât timp cât rămânem ca și cum am fi sub influența unor forme ale unei gândiri false și deviate. Prin dezintoxicare se poate dobândi claritate, rectitudine, forță.

10. În zona care există între cultură şi moravuri va fi bine să ne precizăm ulterior o atitudine. Comunismul a lansat sloganul antiburgheziei care a fost preluat şi în domeniul culturii de anumite medii intelectuale „angajate". Acesta este un punct pe care trebuie să-l vedem foarte clar. Cum societatea burgheză este ceva intermediar, există astfel o dublă posibilitate de depăşire a burgheziei, de a spune *nu* tipului burghez, civilizaţiei burgheze, spiritului şi valorilor burgheziei. Una corespunde direcţiei care duce şi mai jos decât toate acestea, spre o umanitate colectivizată şi materializată cu „realismul" său de tip marxist: valori sociale şi proletare contra „decadentismului burghez" şi „capitalist". Cealaltă este direcţia celui care combate burghezia spre a se înălţa efectiv dincolo de ea. Oamenii noii alianţe vor fi desigur antiburghezi, dar din cauza aşa-numitei concepţii superioare, eroice şi aristocratice a existenţei: vor fi antiburghezi pentru că disprețuiesc viaţa comodă; antiburghezi pentru că vor urma nu pe cei care le promit avantaje materiale, ci pe cei care cer totul de la ei înşişi; antiburghezi, în fine, pentru că nu au preocuparea siguranţei, ci iubesc o uniune esenţială între viaţă şi risc, pe toate planurile, însuşindu-şi inexorabilitatea ideii nude şi a acţiunii precise. Încă un aspect, datorită căruia omul nou, substanţă celulară pentru mişcarea de trezire, va fi antiburghez şi se va diferenţia de generaţia precedentă, este intoleranţa faţă de orice formă de retorică şi de fals idealism, pentru toate acele cuvinte mari care se scriu cu majusculă, pentru tot ceea ce este doar gest, frază şi efect, scenografie. Esenţialitate, în schimb, realism nou în a ne măsura exact cu problemele care se vor impune, în a face în aşa fel încât să conteze nu aparenţa, ci fiinţa, nu pălăvrăgeala, ci realizarea, într-un mod liniştit şi exact, în sintonie cu forţele înrudite şi în conformitate cu comanda care vine de sus.

Cine nu ştie să reacţioneze contra forţelor de stânga decât în numele idolilor, al stilului de viaţă şi al mediocrelor moralităţi conformiste ale lumii burgheze, a pierdut dinainte bătălia. Nu acesta este cazul omului care rămâne în picioare, care a trecut deja prin focul purificator al distrugerilor externe şi interne. Acest om, aşa cum din punct de vedere politic nu este instrumentul unei pseudo reacţiuni burgheze, tot astfel, în general, reia forţe şi

idealuri anterioare şi superioare lumii burgheze şi erei economice, şi cu ele creează liniile de apărare şi consolidează poziţiile de unde, la momentul oportun, va lansa fulgerător acţiunea reconstrucţiei.

Referitor la aceasta, noi înţelegem să reluăm un consemn neurmat: pentru că se ştie că în pericada fascistă a existat o tendinţă antiburgheză care ar fi vrut să se desfăşoare într-un sens asemănător. Din păcate, şi aici substanţa umană nu a fost la înălţimea îndatoririi. Până şi din antiretorică s-a ştiut să se facă retorism.

11. Să luăm în consideraţie, pe scurt, ultimul punct, acela al raporturilor cu religia dominantă: Pentru noi, Statul laic, în orice formă a sa, aparţine trecutului. Şi, în special, noi suntem ostili acelei travestiri ale sale care în anumite medii a contat ca „Stat etic" produs al unei filosofii „idealiste" lipsite de vigoare, false, goale, deja asociată fascismului dar prin natura sa în măsură să dea un gir egal, simplului criteriu al unui joc „dialectic" de popice, antifascismului unui Croce.

Dar dacă suntem ostili unor asemenea ideologii şi Statului laic, ideea unui Stat clerical sau clericizant ne este tot atât de inacceptabilă. Un factor religios este necesar ca fundal pentru o adevărată concepţie eroică a vieţii, care trebuie să fie esenţială pentru alianţa noastră. Este nevoie să simţim în noi înşine evidenţa că dincolo de această viaţă terestră există una mai înaltă, pentru că doar acela care simte astfel, posedă o forţă de neînfrânt şi de nedoborât, doar acela va fi capabil de un elan absolut – în timp ce dacă lipseşte aceasta, sfidarea morţii şi capacitatea de a nu pune preţ pe propria viaţă sunt posibile doar în momente sporadice de exaltare şi în dezlănţuirea de forţe iraţionale: nu există disciplină care să se poată justifica în individ, cu o semnificaţie superioară şi autonomă. Dar această spiritualitate, care trebuie să fie vie printre ai noştri, nu are nevoie de formulări dogmatice obligatorii ale unei date confesiuni religioase; oricum, stilul de viaţă care trebuie să decurgă de aici nu este acela al moralismului catolic, care aspiră la puţin mai mult decât la o domesticire virtuistică a animalului uman; din punct de vedere politic, această spiritualitate nu poate să nu nutrească

neîncredere față de tot ceea ce precum umanitarismul, egalitatea, principiul dragostei și al iertării ca și al onoarei și al justiției este parte integrantă a concepției creștine. Desigur, dacă catolicismul ar fi capabil de a poseda o ținută de înaltă asceză și tocmai pe această bază, aproape ca într-o reluare a spiritului a tot ceea ce a avut mai bun Evul Mediu cruciat, ar fi capabil de a face din credință sufletul unui bloc armat de forțe, aproape al unui nou Ordin templier compact și inexorabil contra curentelor haosului, ale cedării, ale subversiunii și ale materialismului practic al lumii moderne – desigur, într-un asemenea caz, și deasemenea în cazul în care cel puțin ar fi ținut ferm la pozițiile lui *Sillabo*, pentru alegerea noastră nu ar putea să existe nici un moment de dubiu. Dar așa cum stau lucrurile, dat fiind nivelul mediocru și, în fond, burghez și parohial, la care astăzi a coborât practic tot ceea ce este religie confesională și dată fiind cedarea modernistă ca și deschiderea crescândă spre stânga a Bisericii postconciliare a „mersului în pas cu vremea", pentru oamenii noștri ar putea fi de ajuns simpla referire la spirit, tocmai ca evidență a unei realități transcendente, de invocat pentru a altoi pe forța noastră o altă forță, pentru a avea confirmarea că lupta noastră nu este numai o luptă politică, pentru a atrage o invizibilă consfințire asupra unei noi lumi de oameni și conducători de oameni.

* * *

Acestea sunt unele dintre orientările esențiale pentru bătălia de purtat și mai ales privitoare la tineret, ca el să preia făclia și ștafeta de la cel care nu a căzut, învățând din erorile trecutului, știind să deosebească și să revadă tot ceea ce a resimțit și azi resimte încă, din situații contingente. Esențial este să nu cobori la nivelul adversarilor, să nu te limitezi la agitarea unor simple sloganuri; să nu insiști peste măsură asupra lucrurilor de ieri, care, chiar dacă sunt demne de a fi amintite, nu au valoare actuală și impersonală de idee forță; să nu cedezi la sugestiile falsului realism politicianist, țara fiecărui „partid". Este, desigur, necesar ca forțele noastre să acționeze și în lupta politică corp la corp pentru a-și crea tot spațiul posibil în situația actuală. Dar în afară

de aceasta este important, este esenţial, ca să se constituie o *élite* care, cu o reculeasă forţă, să definească potrivit unei rigori intelectuale şi unei absolute intransigenţe ideea, în funcţie de care trebuie să fim uniţi şi să afirme această idee mai ales în forma omului nou, al omului rezistenţei, al omului rămas în picioare între ruine. Dacă ne va fi dat să depăşim această perioadă de criză şi de ordine iluzorie, doar acestui om îi va reveni viitorul. Dar chiar dacă destinul pe care lumea modernă şi l-a creat, şi pe care acum este pe punctul să îl răstoarne, nu ar putea să fie stăpânit, chiar şi în asemenea condiţii poziţiile interioare vor fi menţinute: în orice împrejurare ceea ce va putea fi făcut, va fi făcut şi vom aparţine acelei patrii, pe care nici un duşman nu va putea vreodată nici să o ocupe, nici să o distrugă.

Cuprins

Nota îngrijitorului ediției 3

Julius Evola: reacționar radical
și metafizician angajat *de Alain de Benoist* 17

Nota autorului la a doua ediție (1967) 64
Prezentarea primei ediții (1953) 66

OAMENII ȘI RUINELE

1. Revoluție – Contrarevoluție – Tradiție 71
2. Suveranitate – Autoritate – *Imperium* 82
3. Personalitate – Libertate – Ierarhie 95
4. Stat organic – Totalitarism 113
5. Bonapartism – Machiavelism – Elitism 122
6. Muncă – Demonia Economiei 132
7. Istorie – Istorism 147
8. Alegerea tradițiilor 152
9. Stil militar – „Militarism" – război 165
10. Tradiție – Catolicism – Ghibelinism 179
11. Realism – Comunism – Anti-burghezie 195
12. Economie și politică – Corporații – Unități de lucru ... 203
13. Război ocult – Arme ale războiului ocult 216
14. Latinitate – Romanitate – Suflet mediteranean 237
15. Problema nașterilor 254
16. Europa unită: formă și premise 263

ANEXE

1. Despre „contestarea totală" 281
2. Mitul Marcuse 286
3. Exaltarea maoistă 292
4. Tabuurile vremurilor noastre 297

ORIENTĂRI

Nota îngrijitorului ediției 307

Orientări 313